This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

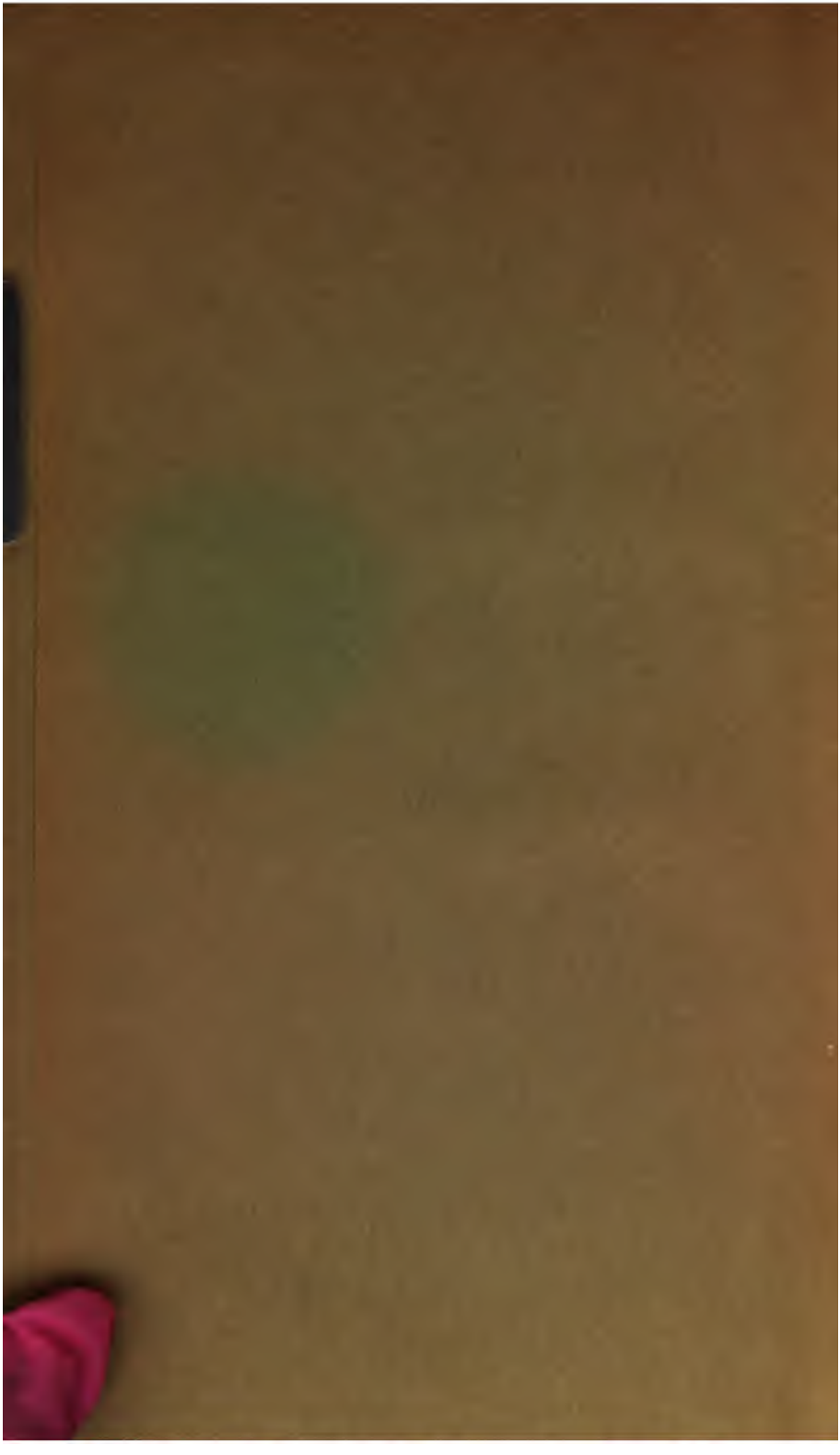
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023594 4



Neue Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Frauenstaedt
YBX

Neue Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Von

Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1876.

Neue Briefe

über die

Schopenhauer'sche Philosophie.

Von

Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
—
1876.

- 20764 -

ASTOR LIBRARY
JAN
25
1894
NEW YORK

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

Vorwort.

Durch meine im Jahre 1854 erſchienenen „Briefe über die Schopenhauer'ſche Philoſophie", die hauptſächlich *darſtellender* Art waren, hatte ich dafür geſorgt, daß das größere gebildete Publikum, das damals noch wenig von der Philoſophie des Frankfurter Weiſen wußte, hinlänglich mit derſelben bekannt gemacht werde, und dieſen Zweck können ſie ſich rühmen erreicht zu haben.

Gegenwärtig iſt nun zwar die Schopenhauer'ſche Philoſophie weit und breit *bekannt*; aber es fehlt noch viel daran, daß ſie auch richtig *erkannt* ſei.

Dieſem Mangel abzuhelfen, ſind die vorliegenden „Neuen Briefe" beſtimmt. Sie ſind theils *erläuternder*, theils *vertheidigender*, theils *berichtigender* Art. Schwierigen Punkten der Schopenhauer'ſchen Philoſophie gegenüber verhalten ſie ſich erläuternd, ungerechten gegneriſchen Angriffen gegenüber vertheidigend, fehlerhaften Lehren des Syſtems gegenüber berichtigend.

Was die *Berichtigungen* betrifft, ſo hatte ich ſchon in meiner Einleitung zu der Geſammtausgabe der Schopenhauer'ſchen Werke (Bd. I der ſämmtlichen Werke) geſagt und an einigen Beiſpielen gezeigt, daß die Correcturen, deren die Schopen-

hauer'ſche Philoſophie bedürftig iſt, meiſt ſchon in ihr ſelbſt, in ihren eigenen allſeitigen Erwägungen und Ueberlegungen, zu finden ſind. Von dieſem Gedanken in den vorliegenden Briefen vollen Gebrauch machend, habe ich gezeigt, wie die Reſte von Dualismus, die ſich noch von Kant her in der Schopenhauer'ſchen Philoſophie finden, überall durch den Monismus ihrer eigenen Grundgedanken ſich überwinden laſſen. Dadurch glaube ich die Schopenhauer'ſche Philoſophie in wahrerem Sinne fortgebildet zu haben, als E. von Hartmann durch ſeine „Philoſophie des Unbewußten", die eine Verbeſſerung der Schopenhauer'ſchen Lehre ſein will, in Wahrheit aber eine Verſchlechterung derſelben iſt.

Ein Theil der in dieſen „Neuen Briefen" enthaltenen Erörterungen über Schopenhauer's Idealismus, Materialismus, Peſſimismus, ſowie über ſeine Anſichten von der Kunſt, von der Geſchichte und von der Moral war ſchon früher vereinzelt und zerſtreut in verſchiedenen Zeitſchriften erſchienen. Ich habe dieſen Theil hier, als zum richtigen Verſtändniß und zur gerechten Würdigung der Schopenhauer'ſchen Philoſophie weſentlich beitragend, mit denjenigen Verbeſſerungen und Ergänzungen aufgenommen, die mir nöthig ſchienen.

Mögen nun dieſe „Neuen Briefe" dieſelbe gerechte, von Ueber- und Unterſchätzung gleich freie Würdigung der Schopenhauer'ſchen Philoſophie beim Leſer hervorrufen, deren ſie ſich ſelbſt befliſſen haben. Wenn ſie dieſes erreichen, dann ſind ſie nicht vergebens geſchrieben.

Berlin, im September 1875.

Julius Frauenſtädt.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Vorwort V

Erster Brief.

Veranlassung dieser Briefe. — Gegenstand derselben. — Unterschied derselben von den 1854 erschienenen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie 1

Zweiter Brief.

Allgemeines über die Schwächen großer Philosophen. — Ob Inconsequenzen und Widersprüche ein System werthlos machen. — Richtiges und verkehrtes Verhalten zu Systemen. — Moritz Venetianer als Beispiel des letztern 4

Dritter Brief.

Schopenhauer's Begriff der Philosophie. — Methode seiner Philosophie. — Zwei Voraussetzungen, die seinem Begriff und seiner Methode der Philosophie zum Grunde liegen 9

Vierter Brief.

Schopenhauer's dualistischer Gegensatz zwischen Physik und Metaphysik. — Berichtigung desselben aus seinem Monismus heraus. — Bestimmung des wahren Verhältnisses der Philosophie zu den Wissenschaften 17

Fünfter Brief.

Seite

Ob bei der Schopenhauer'schen Begriffsbestimmung der Philosophie noch von Metaphysik die Rede sein könne. — Gegensatz der veralteten und der neuen Metaphysik 23

Sechster Brief.

Schopenhauer's Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge. — Sein Anthropomorphismus. — Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Anthropomorphismus. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Trendelenburg, Haym und Harms 25

Siebenter Brief.

Consequenz des Grundgedankens der Schopenhauer'schen Metaphysik. — Die unbewußte Vorstellung bei Schopenhauer und von Hartmann . 35

Achter Brief.

Verhältniß zwischen Wille und Vorstellung bei Schopenhauer und von Hartmann. — Bahnsen's Kritik der von Hartmann'schen Lehre 41

Neunter Brief.

Bedeutung des willensfreien und des willenverneinenden Erkennens bei Schopenhauer. — Widerlegung Thilo's 48

Zehnter Brief.

Vertheidigung der Schopenhauer'schen Lehre vom Primat des Willens gegen Professor Jürgen Bona Meyer und gegen Dr. E. M. Friedrich Zange 53

Elfter Brief.

Auflösung des Gegensatzes zwischen Wille und Intellect. — Erweiterung des Begriffs vom „Willen zum Leben". — Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen Willen 62

Zwölfter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'schen Lehre vom Ich als dem „Wunder κατ' ἐξοχην". — Widerlegung des dualistischen Gegensatzes zwischen Erken-

Seite

nen und Wollen aus dem Schopenhauer'schen Monismus heraus. — Consequenz für die Unsterblichkeitsfrage 67

Dreizehnter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'schen Lehre von der Unveränderlichkeit des Willens und der Veränderlichkeit des Intellects. — Nachweis des constanten Elements im Intellect und des variabeln Elements im Willen 71

Vierzehnter Brief.

Prüfung des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen der Ermüdlichkeit des Intellects und der Unermüdlichkeit des Willens. — Prof. Jürgen Bona Meyer's Polemik gegen diese Lehre 74

Fünfzehnter Brief.

Schopenhauer's Lehre vom Gefühl. — Spir's Polemik gegen dieselbe. — Kritik dieser Polemik 78

Sechszehnter Brief.

Schopenhauer's angeblicher Rückfall in den mittelalterlichen Realismus. — Widerlegung der Spir'schen Behauptung, daß Wille eine bloße Eigenschaft sei 84

Siebzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen dem Willen an sich und seiner Objectität. — Unmöglichkeit der Erkenntniß des Ganzen aus einer einzelnen Erscheinung 88

Achtzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen den einzelnen Willensacten und dem Wollen überhaupt. — Wahrer Sinn dieses Gegensatzes 93

Neunzehnter Brief.

Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen Weltprincip und dem Gott der Theologen und speculativen Philosophen. — Kritik der Schopenhauer'schen Identification des Lebens mit dem Leiden 97

Zwanzigster Brief.

Seite

Rückblick. — Programm der folgenden Briefe. — Bedeutung des Schopenhauer'schen Idealismus. — Widerlegung Trendelenburg's und Jürgen Bona Meyer's. — Wesentliche Gleichheit des Schopenhauer'schen Idealismus mit dem Helmholtz'schen 100

Einundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität als bloßen Vorstellungsformen. — Widerlegung derselben aus seiner realistischen Lehre von der Erscheinung heraus . . . 110

Zweiundzwanzigster Brief.

Ob die Erscheinung bei Schopenhauer als eine ewige aufzufassen sei? — Unphilosophischer Anthropomorphismus in der Lehre von der Verneinung des Willens 117

Dreiundzwanzigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen Kraft und Ursache. — Wahre Bedeutung dieses Gegensatzes 122

Vierundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Verhältniß des Objects und Subjects zu einander. — Nachweis des ursächlichen Verhältnisses Beider in der Vorstellung 126

Fünfundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Lehre von der Verstandesthätigkeit. — Unterschied zwischen der angeborenen und der durch Uebung vermittelten Function des Verstandes. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Berthold Suhle 132

Sechsundzwanzigster Brief.

Uebergang zu den naturphilosophischen Fragen. — Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. — Sein Begriff der Materie 138

Siebenundzwanzigster Brief.

Seite

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Fortsetzung.) — Seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie 148

Achtundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Schluß.) — Endergebniß. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Eduard Zeller 160

Neunundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. — Woher die Abneigung der modernen Naturforscher gegen die Teleologie entspringt. — Vertheidigung der Schopenhauer'schen Teleologie gegen den anonymen Verfasser der Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie" 163

Dreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Fortsetzung.) — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Thilo. — Realismus der Schopenhauer'schen Teleologie 172

Einunddreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Schluß.) — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Harms. — Rolle der Intelligenz im zweckmäßigen Wirken der Natur. — Gegensatz zwischen der theistischen und atheistischen Auffassung der in der Zweckmäßigkeit der Natur sich offenbarenden Intelligenz 180

Zweiunddreißigster Brief.

Uebergang zur Aesthetik Schopenhauer's. — Widerspruch zwischen der ästhetischen Willensfreiheit und dem ästhetischen Wohlgefallen. — Kritik der Schopenhauer'schen Lösung dieses Widerspruchs. — Ursprung der Objectivität des ästhetischen Erkennens 187

Dreiunddreißigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen der ästhetischen Betrachtung der Dinge und ihrer Betrachtung nach dem Satz vom

Seite

Grunde. — Die Schopenhauer'ſche Ideenlehre und der Darwinismus 190

Vierunddreißigſter Brief.

Darſtellung und Kritik der Schopenhauer'ſchen Anſicht von der Geſchichte 195

Fünfunddreißigſter Brief.

Darſtellung und Kritik der Schopenhauer'ſchen Anſicht von der Geſchichte. — (Fortſetzung.) 203

Sechsunddreißigſter Brief.

Ernſt Otto Lindner's Kritik der Schopenhauer'ſchen Aeſthetik 213

Siebenunddreißigſter Brief.

Uebergang zu den ethiſchen Fragen. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Profeſſor Friedrich Harms. — Schopenhauer's Verallgemeinerung des Ethiſchen. — Vorgänger und Nachfolger hierin . . 229

Achtunddreißigſter Brief.

Ein Bedenken gegen die Schopenhauer'ſche Verallgemeinerung des Ethiſchen. — Löſung dieſes Bedenkens. — Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit bei Schopenhauer. — Conſequenz der All-Einheitslehre für die Zurechnungsfrage. — Kritik der Schopenhauer'ſchen Unterſcheidung zwiſchen dem empiriſchen und intelligibeln Charakter. — Aſeität als alleinige Bedingung der Zurechnung 236

Neununddreißigſter Brief.

Ob mit pantheiſtiſcher Metaphyſik überhaupt eine Ethik vereinbar ſei. — Gegenſatz der pantheiſtiſchen und individualiſtiſchen Ethik. — Welche von beiden bei Jedem thatſächlich über die andere ſiegt. — Welche von beiden die Wahrheit für ſich hat. — Vereinbarkeit des ethiſchen Werthurtheils mit pantheiſtiſcher Nothwendigkeitslehre 244

Vierzigster Brief.

Seite

Ob mit der Schopenhauer'schen Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters die ethische Forderung der Besserung und die ethischen Besserungsversuche zusammen bestehen können 247

Einundvierzigster Brief.

Schopenhauer's verschiedene Stellung zu Kant im ersten und im zweiten der „beiden Grundprobleme der Ethik". — Dr. Friedrich Zange's gekrönte Preisschrift zur Vertheidigung Kant's gegen Schopenhauer. — Kritik dieser Preisschrift 253

Zweiundvierzigster Brief.

Verhältniß der Ethik Schopenhauer's zu seiner Metaphysik. — Der Realismus seiner Ethik als Gegenbeweis gegen den Idealismus seiner Metaphysik 263

Dreiundvierzigster Brief.

Der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst als ungelöst stehen bleibender Rest in der Schopenhauer'schen Philosophie 266

Vierundvierzigster Brief.

Ursprung und Charakter des Schopenhauer'schen Pessimismus. — Gegenüberstellung desselben gegen den Leibniz'schen Optimismus und Kritik beider 271

Fünfundvierzigster Brief.

Ursprung und Charakter des Schopenhauer'schen Pessimismus. — Gegenüberstellung desselben gegen den Leibniz'schen Optimismus und Kritik beider. (Fortsetzung) 282

Sechsundvierzigster Brief.

Praktische Consequenz des Pessimismus. — E. von Hartmann's Verbindung des Optimismus mit dem Pessimismus. — Kritik derselben 290

Erſter Brief.

Veranlaſſung dieſer Briefe. — Gegenſtand derſelben. — Unterſchied derſelben von den 1854 erſchienenen Briefen über die Schopenhauer'ſche Philoſophie.

Sie wollen, verehrter Freund, aus meinen Schriften entnommen haben, daß ich in manchen, und zwar nicht unbedeutenden Punkten, von der Schopenhauer'ſchen Philoſophie abweiche, alſo trotz Allem, was ich für Bekanntmachung und Verbreitung derſelben gethan, doch keineswegs ein ſo unbedingter Anhänger derſelben bin, als Viele glauben.

Da haben Sie nicht Unrecht. Wenngleich ich nicht in den Ton der vulgären Gegner Schopenhauer's, die ſich ein Zerrbild von ihm zurechtmachen und dann wacker auf dieſes losſchlagen, einſtimmen kann, ſo gehöre ich doch gewiſſermaßen auch zu ſeinen Gegnern, ja habe ihm dieſes, als ich noch mit ihm, theils mündlich, theils ſchriftlich verkehrte, nie verhehlt, wofür meine „Memorabilien" hinlängliche Beweiſe beibringen. (Vergl. Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernſt Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßſtücke von Julius Frauenſtädt. Berlin 1863, Verlag von A. W. Hayn.) Ich habe ihm häufig mit meinen Einwendungen gegen einzelne ſeiner Philoſopheme das Leben recht ſauer gemacht, und er war deshalb häufig mit mir unzufrieden; ja ſchließlich kam es, wovon dieſelben „Memorabilien" (S. 711 fg.) Meldung thun, zu einem Conflict zwiſchen uns, der die Folge hatte, daß wir beiderſeits den Briefwechſel einſtellten.

Mit dem alſo, was Sie über meine ſelbſtſtändige Stellung gegenüber der Schopenhauer'ſchen Philoſophie ſagen, hat es ſeine Richtig-

keit. Wenn Sie nun aber hieran die Bitte knüpfen, Ihnen einmal ausführlich alle die Punkte anzugeben, in denen ich von der Schopenhauer'schen Philosophie abweiche und zugleich die Gründe meiner Abweichung darzulegen; so bin ich zwar um so weniger abgeneigt, Ihnen hierin zu willfahren, als ich schon seit längerer Zeit für mich selbst das Bedürfniß fühle, mir Rechenschaft abzulegen über die Einheits- und Differenzpunkte zwischen mir und Schopenhauer. Aber erwarten Sie nur nicht, daß ich auf alle derartigen Punkte eingehen werde. Denn das würde diesen Briefwechsel über die Maßen anschwellen und uns Beiden mehr Zeit rauben, als uns lieb wäre. Ich werde mich begnügen — und ich bitte Sie, sich auch damit zu begnügen — Ihnen meine Stellung zu den Hauptpunkten der Schopenhauer'schen Philosophie darzulegen. Gelegentlich werden Sie dabei auch meine Stellung zu den Gegnern Schopenhauer's kennen lernen.

Seit meinen ersten Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie*) ist in der philosophischen Literatur Manches vorgegangen, was ich, wenn ich jetzt Rechenschaft über meine Stellung zu jener ablegen soll, nicht unberücksichtigt lassen darf. Hierher gehören nicht bloß die ausdrücklich auf die Schopenhauer'sche Philosophie, sei es im Ganzen, oder auf einzelne Theile derselben, sich beziehenden Schriften; sondern auch neue Systeme, die eine Fortbildung und Verbesserung derselben sein wollen, wie die Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten", oder Systeme, die, wie die Darwin'sche Entwickelungstheorie, Grundlehren der Schopenhauer'schen Philosophie umzustoßen scheinen. Sie werden daher, was Ihnen hoffentlich nicht unangenehm sein wird, auch diese von mir hier berührt finden.

Daß ich jetzt als ein Anderer zur Schopenhauer'schen Philosophie zurückkehre, als der ich 1854 bei der Herausgabe meiner ersten Briefe über dieselbe war, darüber werden Sie sich nicht wundern, da Sie wissen, daß die Zeit auf Keinen ohne Einfluß bleibt und am wenigsten auf den ehrlichen Wahrheitsforscher. Auch lag mir ja bei der Abfassung meiner ersten Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie noch kein so reiches Material vor, als gegenwärtig. Die

---

* Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1854.

dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ und die zweite Auflage der „Parerga und Paralipomena“ war damals noch nicht erschienen, mein Briefwechsel mit Schopenhauer war noch nicht abgeschlossen, ich war noch nicht im Besitz seines umfangreichen handschriftlichen Nachlasses. Meine Kenntniß der Schopenhauer'schen Philosophie konnte daher damals noch keine so vollständige sein, als sie es gegenwärtig ist, und ich konnte damals noch nicht so tief in ihren eigentlichen und wahren Sinn eindringen, als gegenwärtig. Auch war es mir ja damals nur hauptsächlich um eine übersichtliche Darstellung der Schopenhauer'schen Philosophie zu thun; jetzt aber handelt es sich um eine Kritik derselben.

Sollte Ihnen, verehrter Freund, bei der einen oder der andern meiner Auseinandersetzungen noch Manches unklar oder zweifelhaft bleiben, so bitte ich, mir es offen und unumwunden mitzutheilen. Ich werde dann gern bereit sein, Ihre Scrupel zu lösen.

Zweiter Brief.

Allgemeines über die Schwächen großer Philosophen. — Ob Inconsequenzen und Widersprüche ein System werthlos machen. — Richtiges und verkehrtes Verhalten zu Systemen. — Moritz Venetianer als Beispiel des letztern.

Ueber die Schwächen im Denken bei großen Philosophen — und Keiner derselben ist von ihnen frei — hat man ähnlich zu urtheilen, wie über die Schwächen im Handeln bei sonst tugendhaften Charakteren. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. So wenig wir einen tugendhaften Charakter wegen einzelner Sünden für schlecht und gemein halten, so wenig dürfen wir einen großen Geist wegen einzelner Inconsequenzen und Widersprüche für klein und unbedeutend ansehen. Es ist eben keinem Menschen als solchem gegeben, frei von Fehlern und Schwächen zu bleiben.

Hätten dieses die Gegner Schopenhauer's bedacht, so hätten sie nicht so stark die Inconsequenzen und Widersprüche in seinem System betont, und hätten nicht geglaubt, damit die Werthlosigkeit desselben bewiesen zu haben. Gesetzt auch, die von ihnen nachgewiesenen Widersprüche steckten wirklich alle in seinem System, — was jedoch, wie ich Ihnen zeigen werde, bei vielen nicht der Fall ist, — so wäre doch damit nicht die Werthlosigkeit des Systems bewiesen; oder man könnte mit gleichem Recht auch alle andern bedeutenden Systeme für werthlos erklären. Welche Widersprüche sind nicht z. B. bei Spinoza, und jüngst sogar bei Kant nachgewiesen worden!

Die größten Philosophen aller Zeiten haben sich auffallende Widersprüche zu Schulden kommen lassen, und doch enthalten ihre

Systeme wichtige Wahrheiten, durch die das Menschengeschlecht bedeutend gefördert worden ist.

Der Werth eines Systems besteht nach meinem Dafürhalten nicht in seiner formalen Harmonie, sondern in seinem materialen Wahrheitsgehalt. Es ließe sich sehr wohl ein widerspruchsloses System denken, das dennoch werthlos wäre, weil es aus lauter Begriffen und Sätzen bestände, denen keine Realität entspricht, aus puren Hirngespinnsten; während daneben ein anderes mit starken Widersprüchen sich denken läßt, das dennoch großen Werth hat, weil unter den einander widersprechenden Sätzen desselben wenigstens der eine Theil bedeutende Wahrheit enthält. Denn von zwei einander widersprechenden Aussagen kann doch wenigstens die eine wahr sein, während von zwei einander nicht widersprechenden alle beide falsch sein können. Wie manches dogmatische System giebt es nicht, daß trotz seiner innern Consequenz und Widerspruchslosigkeit doch nur ein Luftschloß ist, während es andererseits an innerlichen Widersprüchen leidende Systeme giebt, die, als im realen Boden wurzelnd, tiefe Wahrheit enthalten.

Weit verhängnißvoller, als innerer Widerspruch, ist für die Systeme ihr Widerspruch gegen die Erfahrung, gegen die Thatsachen. Nicht diejenigen Systeme sind die eigentlich werthlosen und in Vergessenheit fallenden, die blos innerlich, in der Zusammenstellung ihrer verschiedenen Sätze fehlen und sich Widersprüche zu Schulden kommen lassen, sondern diejenigen, deren Sätze mit der Erfahrung unvereinbar sind, von den Thatsachen Lügen gestraft werden.

Sieht man nun das Schopenhauer'sche System von diesem Gesichtspunkte aus an, so wird man finden, daß es trotz aller Widersprüche, die sich in ihm nachweisen lassen, doch werthvoller ist, als alle jene a priori construirenden künstlichen Systeme, die zwar innerlich widerspruchslos sein mögen, die aber desto stärker und greller mit den Thatsachen in Widerspruch stehen.

Der tiefe und nachhaltige Eindruck, den die Schopenhauer'sche Philosophie auf jeden Unbefangenen macht, läßt sich gar nicht anders erklären, als aus ihrem bedeutenden Wahrheitsgehalt. Man fühlt bei der Lektüre der Schopenhauer'schen Werke, daß hier nicht Hirngespinnste vorliegen, sondern die Natur der Dinge, in Begriffen abgespiegelt.

Statt allerlei Widersprüche in Schopenhauer's System aufzu-

stöbern, hätten sich die Gegner desselben ein größeres Verdienst erworben, wenn sie die in ihm enthaltene Wahrheit ermittelt und mittelst dieser seinen Irrthum widerlegt, es also aus und durch sich selbst verbessert hätten. Denn nicht von Außen, sondern nur von Innen heraus, durch sich selbst, kann ein System gründlich gereinigt und verbessert werden, indem man die Consequenzen aus seinen Grundwahrheiten zieht und alles mit denselben nicht in Einklang Stehende entfernt.

Ganz verkehrt ist das Verhalten zu einem System, wenn man, den wesentlichen Charakter desselben verkennend, unwesentliche und entstellende Züge, die sich demselben von Außen her angesetzt haben, für sein Wesen ausgiebt und nun, indem man auf sie losschlägt, meint, das System geschlagen zu haben. Dieses Fehlers hat sich Moritz Venetianer schuldig gemacht.

Es geht ja den Philosophen, wie andern Menschenkindern auch; es gelingt ihnen nicht immer, das Wahre und Große, das sie beabsichtigen, rein und frei von allen fremdartigen Beimischungen zur Ausführung zu bringen. Es setzen sich den neuen Gedanken selbst der größten Geister häufig noch alte, überlieferte Irrthümer an, die zu den neuen Wahrheiten nicht passen.

So will ich denn auch nicht in Abrede stellen, daß, so sehr durch Das, was Schopenhauer über die Aufgabe und Methode der Philosophie lehrt, ein Fortschritt über die bisherigen Auffassungen hinaus gemacht ist, er doch selbst mitunter noch in die alte Methode, aus abstracten Begriffen statt aus der Anschauung und Erfahrung heraus zu philosophiren, zurückgefallen ist. So ist z. B. bei Schopenhauer neben seiner erfahrungsmäßigen, auf Physiologie des Gehirns und der Sinnesorgane gegründeten Auffassung der Vorstellung ein Räsonnement über die Vorstellung anzutreffen, das lediglich aus den sich auf einander beziehenden Begriffen des Subjects und Objects herausgesponnen ist; woher es kommt, daß, obgleich er die Vorstellung des Objects als Product der Thätigkeit des Subjects auf Anlaß der Sinnesreize darstellt, indem er zeigt, wie der Verstand mittelst Anwendung des Causalitätsgesetzes aus den Sinnesreizen die äußere Ursache derselben als Gegenstand (Object) construirt, — daß er, sage ich, dennoch auch anderwärts wieder von dem Object spricht, als wäre

es sofort mit dem Subject gegeben und nicht erst durch die Verstandesthätigkeit des Subjects erschlossen. (Vergl. meine Vorrede zur 3. Aufl. der „Vierfachen Wurzel".)

Will man nun dieses Räsonniren aus abstracten Begriffen heraus Scholasticismus oder, deutsch zu reden, „Schulfuchserei" nennen; so ist freilich auch bei Schopenhauer mitunter noch Scholasticismus anzutreffen. Aber welcher Unverstand gehört nicht dazu, Schopenhauer wegen dieses gar nicht seine Eigenthümlichkeit bildenden, sondern ihm fremdartigen, von Außen angehefteten Zuges zum Scholastiker zu stempeln, wie Moritz Venetianer in seiner Schrift: „Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kantische Neoscholastik" (Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1873) thut. Es ist, wie wenn man die eigenthümliche Physiognomie eines Menschen nach einer aus äußerer Einwirkung entstandenen, zufälligen Schmarre beurtheilen wollte. Für das Wesen, die Essenz eines Philosophen wird ein verständiger Kritiker nicht diejenigen Züge seines Systems ansehen, die dem Geist desselben fremd, von Vorgängern aufgenommen oder angenommen sind, sondern diejenigen, die aus seinem eigenthümlichen, sich specifisch von den Vorgängern unterscheidenden Geiste hervorgegangen und ihm adäquat sind.

Ist etwa ein Dichter, weil in seinen Gedichten Shakespeare'sche Kraftausdrücke vorkommen, schon ein Shakespeare? Nun, ebenso wenig ist ein Philosoph darum, weil in seinem System scholastische Formeln und Spitzfindigkeiten vorkommen, schon ein Scholastiker.

Das Spaßhafteste aber bei der Sache ist, daß derselbe Venetianer, der Schopenhauer zum Scholastiker und Kant zum Erzscholastiker stempelt, weil letzterer der Vater dieser ganzen modernen Richtung sei, den Verfasser der „Philosophie des Unbewußten", Ed. v. Hartmann, von dem Vorwurf des Scholasticismus freispricht, ja ihn der ganzen neoscholastischen Richtung der Philosophie seit Kant wie einen Erlöser, einen Heiland gegenüberstellt, während doch der Verfasser der „Philosophie des Unbewußten" in seiner „Metaphysik des Unbewußten", die auf die neoschelling'sche Potenzenlehre zurückgeht, der tollste Scholastiker ist, den es geben kann.

Venetianer's Antipathie gegen Schopenhauer, die ihn verhindert

hat, ihm gerecht zu werden, ist durch Schopenhauer's Angriffe auf das Judenthum verursacht. Nun mag zwar Schopenhauer allerdings in seinen Urtheilen über das Judenthum mitunter zu weit gegangen sein und mag dabei sich selbst durch Antipathie haben bestimmen lassen. Aber in Einem wird man doch versucht, ihm Recht zu geben, — und die freche Art, wie Moritz Venetianer von unsern größten Geistern, von einem Kant und Schopenhauer spricht, denen er „ungeschlachtes scholastisches Treiben, Kauderwelsch, Wischiwaschi" u. s. w. vorwirft, bestätigt es, nämlich — daß unter den dem Nationalcharakter der Juden anhängenden Fehlern „eine wundersame Abwesenheit alles Dessen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorstechendste" sei. (Parerga, II, 280.)

So entblößt von aller verecundia, wie Venetianer in seinem erwähnten Buche auftritt, kann eben nur ein von seinem Nationalcharakter noch nicht durch Bildung frei gewordener Jude auftreten. Dabei gereichen den Schmähungen dieses Juden nicht einmal eigene große Leistungen, die er den geschmähten Geistern gegenüberzustellen hätte, zur Entschuldigung; während doch Schopenhauer, wenn er von Fichte, Schelling und Hegel geringschätzig sprach, doch ihnen gegenüber etwas Besseres, Bedeutenderes aufzuweisen hatte. Venetianer's „Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus im Anschluß an die Philosophie des Unbewußten" (Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1874), — diese, die Philosophie des Unbewußten nur unter anderm Namen wiedergebende und vertheidigende, meist polemische Schrift, ist doch wahrlich nicht dazu angethan, dem Verfasser das Recht zu geben, Kant und Schopenhauer in der Weise zu schmähen, wie er gethan.

Dritter Brief.

Schopenhauer's Begriff der Philosophie. — Methode seiner Philosophie. — Zwei Voraussetzungen, die seinem Begriff und seiner Methode der Philosophie zum Grunde liegen.

Dichter pflegen sich bei ihrem Schaffen nicht nach den Regeln der Poëtik zu richten, sondern umgekehrt, ihre Poëtik richtet sich nach ihrem Schaffen; ist nur aus ihrer Art zu produciren abstrahirt. Die Dramaturgie eines Schauspieldichters z. B. ist in der Regel nur der abstracte Begriff seiner eigenen Dramen.

Aehnlich nun pflegen Philosophen in ihren Systemen sich nicht nach dem Begriff der Philosophie zu richten; sondern ihr Begriff der Philosophie richtet sich nach ihrem System, ist nur aus ihrer Art zu philosophiren abstrahirt.

Dieses Abstrahiren der Theorie aus der eigenen Praxis schadet aber auch gar nichts, wenn die Praxis selbst nur auf dem richtigen Wege ist, wenn die Art zu dichten eines Dichters und die Art zu philosophiren eines Philosophen dem eigentlichen Zweck des Dichtens und Philosophirens entspricht. Die aus dieser Praxis abgezogene Theorie kann dann keine irrige sein.

Bei Schopenhauer nun ist die Begriffsbestimmung der Philosophie ebenfalls aus seiner eigenen Art zu philosophiren abstrahirt. Aber da diese seine eigene Art zu philosophiren im Ganzen eine richtige, zweckentsprechende ist, so kann man nicht sagen, daß seine Begriffsbestimmung der Philosophie eine falsche sei. Schopenhauer philosophirt aus der Anschauung heraus, und demgemäß verlangt

er auch, daß den philoſophiſchen Begriffen überall ein Anſchauliches zum Grunde liege.

Schopenhauer ſpinnt nicht Begriffe aus Begriffen, wie die Fichte-Schelling-Hegel'ſche Speculation, ſondern ſchöpft ſeine Begriffe aus der Allen vorliegenden anſchaulichen Erfahrungswelt, der äußeren und der inneren. Darum iſt er ein Feind alles bloßen Vernünftelns. Er führt ſelbſt Beiſpiele an, zu welchen Abwegen und Verirrungen die Algebra mit bloßen Begriffen, die durch keine Anſchauung controlirt werden, führe, und findet an der Philoſophie ſeit Plato und Ariſtoteles, beſonders aber ſeit der Scholaſtik hauptſächlich den fortgeſetzten Mißbrauch allgemeiner Begriffe wie Subſtanz, Urſache, Grund, u. ſ. w. zu rügen. Solche weite Begriffe würden allmählich faſt wie algebraiſche Zeichen gebraucht und wie dieſe hin- und hergeworfen, wodurch das Philoſophiren zu einem bloßen Combiniren, zu einer Art Rechnerei ausarte. Ja, zuletzt entſtehe hieraus ein bloßer Wortkram, wofür das ſcheußlichſte Beiſpiel die Hegelei liefere.

Dieſem fortgeſetzten Mißbrauch weiter, allgemeiner Begriffe gegenüber hebt Schopenhauer das Verdienſt Locke's hervor, der auf Unterſuchung des Urſprungs der Begriffe drang, welche Bahn dann Kant weiter verfolgte. Schopenhauer ſelbſt hat in ſeiner Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813) die vier verſchiedenen Verhältniſſe nachgewieſen, die unter dem Begriff des Grundes gedacht werden, und iſt damit dem Begriff des Grundes ſelbſt auf den Grund gegangen. Er hat gezeigt, daß es ſo wenig einen Grund überhaupt giebt, wie einen Triangel überhaupt. Wie jeder Triangel entweder recht- oder ſpitz- oder ſtumpf-winklig iſt, ſo müſſe auch jeder Grund entweder Grund des Werdens, oder Grund des Erkennens, oder Grund des Seins, oder Grund des Handelns ſein. Und eben ſo hat er es mit dem Begriff der Nothwendigkeit gehalten. Da Nothwendigkeit nur der Folge zukommt, wenn der Grund gegeben iſt, ſo giebt es gemäß dem vierfachen Grund eine vierfache Nothwendigkeit: 1) phyſiſche (nach dem Werdensgrund); 2) logiſche (nach dem Erkenntnißgrund); 3) mathematiſche (nach dem Seinsgrund); 4) moraliſche (nach dem Handelnsgrund).

Mit dieſen Nachweiſungen hat ſich Schopenhauer das Verdienſt erworben, dem abſtracten Gerede über Begriffe wie Grund und Nothwendigkeit u. ſ. w. ein Ende zu machen. Er hat mit Recht an jeden Philoſophen, der in ſeinen Speculationen von einem Grunde, oder von Nothwendigkeit ſpricht, die Forderung geſtellt, daß er beſtimme, welche Art von Grund, oder von Nothwendigkeit er meine.

Wie über den Begriff des Grundes und der Nothwendigkeit, ſo hat Schopenhauer auch über den Begriff der Freiheit kein abſtractes Gerede geführt, wie andere Philoſophen, ſondern hat die verſchiedenen Arten der Freiheit nachgewieſen, die verſchiedenen Verhältniſſe, in denen von Freiheit die Rede iſt. Es giebt nämlich eine dreifache Freiheit: 1) die phyſiſche; 2) die intellectuelle; 3) die moraliſche. Schopenhauer zeigt das Gemeinſame in dieſen verſchiedenen Arten, zeigt aber auch andererſeits innerhalb des Identiſchen derſelben wieder den Unterſchied.

Durch dieſe ſeine Methode, im Unterſchiedenen das weſentlich Gemeinſame, das Identiſche, und wiederum im Identiſchen den Unterſchied der Arten, in denen es vorkommt, nachzuweiſen, hat Schopenhauer Licht und Klarheit in die Begriffe gebracht. Man weiß bei ihm überall, woran man iſt. Wenn er von Grund, von Nothwendigkeit, von Freiheit, von Erkenntniß, von Wahrheit u. ſ. w. ſpricht, ſo hat man kein vages, hohles, in bloßen Wortkram ausartendes Gerede, bei dem Einem Hören und Sehen vergeht, wie bei ſo vielen Andern, vor ſich, ſondern man hat beſtimmte, gegebene reale Verhältniſſe, die durch jene Begriffe bezeichnet werden, vor ſich und erfährt, was das Gemeinſame, das weſentlich Identiſche in ihnen iſt, erfährt aber auch, wodurch ſich die Arten derſelben unterſcheiden. So, um nur noch ein Beiſpiel anzuführen, ergeht ſich Schopenhauer nicht, wie ſo manche andere neuere und neueſte Philoſophen, in hochtrabenden und ebenſo unverſtändlichen, als überſchwänglichen Redensarten über das Wahre, Schöne und Gute, ſondern geht dieſen Begriffen auf den Grund, zeigt die verſchiedenen Arten deſſen, was unter jenen allgemeinen Begriffen gedacht wird, weiſt das Identiſche in ihnen nach und innerhalb des Identiſchen wiederum den Unterſchied. (Vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon die Artikel, Grund, Nothwendigkeit, Freiheit, Wahrheit u. ſ. w.)

In Uebereinſtimmung hiermit hat Schopenhauer die Regel zur Methode alles Philoſophirens, ja alles Wiſſens überhaupt, aufgeſtellt, daß man ebenſo dem Geſetze der Homogeneität, als dem der Specification Genüge leiſte, d. h. im Unterſchiedenen das Homogene, Identiſche der Gattung, zu der es gehört, und ebenſo wiederum in dieſer den ſpecifiſchen Unterſchied der Arten, in die ſie auseinandergeht, nachweiſe. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Methode.)

Man mag an ſeinen Eintheilungen Manches auszuſetzen haben; aber ſeine Methode iſt jedenfalls die richtige, ächt wiſſenſchaftliche, iſt wiſſenſchaftlicher, als die Methode der die Welt a priori nach einem vorausbeſtimmten Schema conſtruirenden Philoſophen, etwa nach dem Hegel'ſchen Schema des Anſich-, Anders- und Fürſichſeins, oder einem ſonſtigen, drei- oder viergliederigen Schema. Dieſes Unterbringen aller Dinge des Himmels und der Erden unter ein a priori aufgeſtelltes Schema thut den Dingen Gewalt an, zwängt ſie in ein Prokruſtesbett und fälſcht ſie, während die Schopenhauer'ſche Methode die Dinge ſelbſt zu Worte kommen läßt, ihre eigene natürliche Gliederung und Bewegung darſtellt. Denn Schopenhauer hatte richtig erkannt: allgemeine Begriffe ſollen zwar der Stoff ſein, in welchen die Philoſophie ihre Erkenntniß abſetzt und niederlegt, jedoch nicht die Quelle, aus der ſie dieſelbe ſchöpft: terminus ad quem, nicht a quo. Die Philoſophie ſoll nicht ſein eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſondern in Begriffen. Begriffe ſind freilich das Material der Philoſophie, aber nur wie der Marmor das Material des Bildhauers iſt; ſie ſoll nicht aus ihnen, ſondern in ſie arbeiten, und ſichere Reſultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen als dem Gegebenen ausgehen.

Wahre Philoſophie läßt ſich nach Schopenhauer nicht herausſpinnen aus bloßen, abſtracten Begriffen, ſondern muß gegründet ſein auf Beobachtung und Erfahrung, ſowohl innere, als äußere. Auch nicht durch Combinationsverſuche mit Begriffen in der Weiſe Fichte's, Schelling's, Hegel's wird je etwas Rechtes in der Philoſophie geleiſtet werden. Wenn alle Lehren einer Philoſophie blos eine aus der anderen und zuletzt wohl gar aus einem erſten Satze abgeleitet ſind, ſo muß ſie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen, da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er ſchon ſelbſt enthält; zudem

hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter Philosophie: Methode der Philosophie).

Ich glaube, daß sich gegen diese aus Schopenhauer's eigener Art zu philosophiren abgezogenen Bestimmungen über die Methode der Philosophie nichts Gegründetes wird einwenden lassen. Fraglicher hingegen könnte scheinen, ob Das richtig ist, was Schopenhauer über den Gegenstand der Philosophie lehrt. Schopenhauer stimmt zwar mit andern Philosophen darin überein, daß der Gegenstand der Philosophie die Welt sei und nennt die Philosophie darum, im Gegensatz zur Theologie, Weltweisheit; aber er weicht von andern Philosophen darin ab, daß er nicht das Woher und Wozu der Welt (nicht ihre causa efficiens und causa finalis), sondern lediglich ihr Was, d. h. ihr Wesen an sich, ihre Essenz zum Gegenstande der Philosophie macht. Die Philosophie soll nach Schopenhauer eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesammten Welt und ihrer Gliederung sein, eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen. Jeder ist nach ihm noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben historisch fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein oder Werdenwerden sich vorfindet. Solches historische Philosophiren liefere in den meisten Fällen eine Kosmogonie. Es leide an dem Fehler, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich zu nehmen, und daher bei der Erscheinung stehen zu bleiben. Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, sei gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht nach Grund und Folge betrachtet; sondern umgekehrt Das, was nach Aussonderung dieser ganzen Betrachtungsweise übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt zum Gegenstande hat.

Demgemäß verlangt Schopenhauer von der Philoſophie, daß ſie immanent bleibe, d. h. nicht transſcendent werde, ſich nicht zu überweltlichen Dingen verſteige, ſondern ſich darauf beſchränke, die gegebene Welt von Grund aus zu verſtehen. Die Philoſophie ſei nur darum ſo lange vergeblich verſucht worden, weil man das Warum, das Ferne ſuchte, ſtatt das Was, das überall Nahe zu ergreifen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter Philoſophie: Aufgabe der Philoſophie.)

An dieſen Beſtimmungen zeigt ſich, daß der Begriff der Philoſophie, den ein Syſtem aufſtellt, nicht unabhängig von den eigenen Vorausſetzungen dieſes Syſtems iſt, und daß man ihn daher nur dann annehmen kann, wenn man die ihm zu Grunde liegenden Vorausſetzungen annimmt.

Dem Schopenhauer'ſchen Begriff der Philoſophie als Wiſſenſchaft des Was, nicht des Woher und Wozu der Welt, liegen mehrere Vorausſetzungen ſeines Syſtems zum Grunde. Erſtens die, daß der Satz vom Grund, demzufolge wir überhaupt nach dem Woher und Wozu fragen, ſich nur auf Erſcheinungen bezieht, nicht auf das Weſen an ſich der Dinge. Da der Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten aprioriſch iſt, alſo in unſerm Intellect wurzelt; ſo darf er nach Schopenhauer nicht auf das Ganze aller daſeienden Dinge, die Welt, angewendet werden. Denn eine ſolche, vermöge aprioriſcher Formen ſich daſtellende Welt iſt eben deshalb bloße Erſcheinung; was daher nur in Folge eben dieſer Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf ſie ſelbſt, d. h. auf das in ihr ſich darſtellende Ding an ſich. Daher kann man nicht ſagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr exiſtiren vermöge eines Andern"; welcher Satz der kosmologiſche Beweis des Daſeins Gottes iſt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon, unter Grund: Gebiet der Gültigkeit des Satzes vom Grunde.) Der Begriff der Kauſalität iſt von den Philoſophen, zum Vortheil ihrer dogmatiſchen Abſichten, ſtets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt, z. B. der Satz: „Alles, was iſt, hat ſeine Urſache"; während der allein richtige Ausdruck für das Geſetz der Kauſalität dieſer iſt: jede Veränderung hat ihre Urſache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geſchieht, d. h. ein neuer Zuſtand eintritt, d. h. etwas ſich verändert; ſo muß gleich vorher ſich etwas Anderes verändert

haben; vor dieſem wieder etwas Anderes, und ſo aufwärts in's Unendliche; denn eine erſte Urſache iſt ſo unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Grenze des Raums. Mehr, als das Angegebene beſagt das Geſetz der Kauſalität nicht; alſo treten ſeine Anſprüche erſt bei Veränderungen ein. So lange ſich nichts verändert, iſt nach keiner Urſache zu fragen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

Nehmen Sie hierzu noch, was Schopenhauer vom Entſtehen und Vergehen lehrt, daß es nämlich nicht an die Wurzel der Dinge greife, ſondern nur ein oberflächliches Phänomen ſei, von welchem das eigentliche, ſich unſerm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle innere Weſen jedes Dinges nicht mitgetroffen wird; daß das Entſtehen und Vergehen keine abſolute Realität habe, alſo dem in der Erſcheinung ſich darſtellenden Weſen an ſich nicht zukommen könne, und hieraus ſich der wahre Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten, daß es gar kein Entſtehen und Vergehen giebt, ſich ergebe (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Entſtehen und Vergehen); ſo haben Sie hier die Grundvorausſetzung, die Schopenhauer beſtimmt, die Frage nach der Urſache der Welt zu verwerfen und die Philoſophie auf die bloße Erforſchung des Was der Welt zu beſchränken. Die Frage nach der Urſache der Welt wäre nur dann berechtigt, wenn bewieſen wäre, daß das Daſein der Welt überhaupt entſtanden ſei. So lange dies nicht bewieſen iſt, und es wird ſich ſchwerlich beweiſen laſſen, wird wohl Schopenhauer Recht behalten, daß die Philoſophie nicht nach dem Woher der Welt zu fragen habe. Hat ſie aber nicht nach dem Woher der Welt zu fragen, ſo hat ſie eo ipso auch nicht nach dem Wozu derſelben zu fragen; denn das Wozu iſt nur eine Art des Woher. Wenn wir nach dem Wozu einer Sache fragen, ſo fragen wir nach ihrer Zweckurſache, alſo doch wieder nach einer Urſache, wenngleich nach einer andern Art von Urſache, als die causa efficiens iſt. Um zu der Frage nach dem Wozu der Welt berechtigt zu ſein, müßten wir beweiſen, daß ein ihr Daſein beabſichtigender Zweck, zu deſſen Realiſirung ſie aus dem Nichtſein ins Daſein gerufen worden, die Urſache ihres Entſtehens war, was wiederum ſich ſchwerlich beweiſen laſſen wird.

Kurz, um Schopenhauer's Ausſchließung der Fragen nach dem

Woher und Wozu der Welt aus der Philoſophie zu widerlegen, müßte man die Lehre ſeines Syſtems, daß der Satz vom Grunde im Allgemeinen ſich nur auf Erſcheinungen, und das Kauſalitätsgeſetz im Beſondern ſich nur auf Veränderungen beziehe und nur im Gebiete dieſer Gültigkeit habe, die Philoſophie aber es nicht mit bloßen Erſcheinungen und Veränderungen, ſondern mit dem ewigen, unveränderlichen Weſen der Dinge zu thun habe, widerlegen.

Ich gehe nun zu einer zweiten Vorausſetzung über, die der Schopenhauer'ſchen Beſchränkung der Philoſophie auf die Erforſchung des Was der Welt zum Grunde liegt. Es iſt dieſe, daß das Was, d. h. das Weſen der Welt, in ihrer Erſcheinung gegenwärtig, in ihr anzutreffen, ihr immanent, alſo nicht jenſeits derſelben zu ſuchen, ſondern in ihr zu ergreifen ſei, daß aber auch der menſchliche Intellect fähig ſei, in der Erſcheinung das Weſen zu ergreifen, oder die Erſcheinung aus dem Weſen, deſſen Erſcheinung ſie iſt, zu begreifen, welcher Annahme wieder die Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß Weſen und Erſcheinung ſich decken, daß die letztere dem erſtern entſpricht; denn ſonſt würde ja aus ihr das Weſen nicht zu erkennen ſein. Schopenhauer's Begriff von der Philoſophie als der Wiſſenſchaft des Was der Welt kann alſo ſchon zum Beweiſe dafür dienen, daß ſein Syſtem, als den Dualismus zwiſchen Weſen an ſich (Ding an ſich) und Erſcheinung aufhebend, kein abſolut idealiſtiſches, die Erſcheinung für bloßen ſubjectiven Schein erklärendes iſt, ſondern ein realiſtiſches, die Erſcheinung als „Objectivation", d. h. reale Verwirklichung des Weſens an ſich betrachtendes.

Ich komme ſpäter auf die Bedeutung der Erſcheinung bei Schopenhauer ausführlicher zu ſprechen. Hier wollte ich Ihnen nur zeigen, welche Vorausſetzungen in der Schopenhauer'ſchen Begriffsbeſtimmung der Philoſophie liegen, nämlich erſtens die Vorausſetzung, daß die Welt unentſtanden ſei, und zweitens die Vorausſetzung, daß ihr Weſen an ſich in der Erſcheinung gegenwärtig und aus ihr erkennbar ſei.

Ob aber Schopenhauer ſeinem Begriff der Philoſophie und den in ihm liegenden Vorausſetzungen überall in den Ausführungen ſeines Syſtems treu geblieben, das iſt freilich eine andere Frage, über die ich mich ein anderes mal auslaſſen werde.

Vierter Brief.

Schopenhauer's dualiſtiſcher Gegenſatz zwiſchen Phyſik und Metaphyſik. — Berichtigung deſſelben aus ſeinem Monismus heraus. — Beſtimmung des wahren Verhältniſſes der Philoſophie zu den Wiſſenſchaften.

Sie finden, verehrter Freund, daß der Gegenſatz, den Schopenhauer zwiſchen der Metaphyſik und der Phyſik, überhaupt der Gegenſatz, den er zwiſchen der Philoſophie und den Wiſſenſchaften macht, mit ſeiner Lehre von der Immanenz des Weſens in der Erſcheinung und der Erkennbarkeit des Weſens aus der Erſcheinung nicht zuſammenſtimmt. Das Weſen der Welt ſei nach Schopenhauer aus ihrer Erſcheinung zu entziffern, die Phyſik im weiteſten Sinne, d. h. die Naturwiſſenſchaft, lehre uns doch nun aber die Erſcheinung und ihren Zuſammenhang immer genauer, immer richtiger, immer vollſtändiger kennen; wie dürfe da Schopenhauer einen ſolchen Gegenſatz zwiſchen Phyſik und Metaphyſik machen, daß er behauptet: „Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten Mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik (im weiteſten Sinne der Alten verſtanden) je machen möge; ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehen ſein; ſo wenig, wie eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Erkenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen; während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt, zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die

gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſein. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte; ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 197.)

Dieſer Dualismus zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, ſagen Sie, ſtimmt nicht zu der von Schopenhauer gelehrten Einheit von Weſen und Erſcheinung und Erkennbarkeit des Weſens aus der Erſcheinung. Dieſer entſprechend müßte Schopenhauer vielmehr den Fortſchritten in der Phyſik das größte Gewicht für die Fortſchritte in der Metaphyſik beilegen, ſtatt zu ſagen, daß mit allen Fortſchritten in der Phyſik noch nicht der kleinſte Schritt in der Metaphyſik gemacht ſei.

Ich kann nun allerdings nicht beſtreiten, daß das von Schopenhauer in der angeführten Stelle behauptete Unberührtbleiben der Metaphyſik von allen Fortſchritten der Phyſik ſtark dualiſtiſch klingt, und daß auch mir aus dem Verhältniß, in welches Schopenhauer das Weſen der Welt zu ihrer Erſcheinung ſetzt, d. h. aus der Immanenz deſſelben in dieſer zu folgen ſcheint, daß mit der fortſchreitenden Erkenntniß der Erſcheinung durch die Phyſik auch die Erkenntniß des Weſens in der Metaphyſik fortſchreiten müſſe. Schopenhauer hat dieſes ſogar ſelbſt und zwar an derſelben Stelle („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 197 fg.) zugegeben. Schopenhauer geſteht nämlich zu, daß „die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andererſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt"; deshalb ſolle ſich auch Keiner an die Metaphyſik wagen, „ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zuſammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwiſſenſchaft ſich erworben zu haben". Iſt damit nicht den Fortſchritten in der Phyſik das Gewicht wieder zurückgegeben, das ihnen vorher genommen worden war, und iſt nicht Schopenhauer's eigene, auf die Naturwiſſenſchaft ſich ſtützende, aus der Aſtronomie, Geologie, Chemie, Botanik, Zoologie die empiriſchen Belege für die Wahrheit ihrer Lehren hernehmende Metaphyſik der ſchlagendſte Beweis von dem wichtigen Einfluß der Phyſik

auf die Metaphyſik? Zeigt nicht das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung“ und die Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ überall die Spuren des mächtigen Einfluſſes, den die naturwiſſenſchaftliche Erkenntniß von der Erſcheinung auf die Erkenntniß ihres Weſens bei Schopenhauer gehabt hat?

Wenn Schopenhauer dabei dennoch die Phyſik der Metaphyſik dualiſtiſch entgegenſetzte, ſo kam dies nur daher, daß er überhaupt die Wiſſenſchaften in ein dualiſtiſches Verhältniß zur Philoſophie ſetzte, und dieſes kam wieder von ſeiner dualiſtiſchen Entgegenſetzung der Erſcheinung gegen das Ding an ſich, die freilich zu ſeinem ſonſtigen Monismus nicht ſtimmt. Die Wiſſenſchaften haben es nach Schopenhauer nämlich nur mit den nach dem Satz vom Grunde verknüpften Erſcheinungen zu thun, Kunſt und Philoſophie hingegen mit dem von allen Relationen, die der Satz vom Grunde ausdrückt, freien Weſen oder Was der Erſcheinungen. Zwiſchen der wiſſenſchaftlichen Betrachtungsweiſe, gemäß dem Satz vom Grunde, und der genialen des Künſtlers und Philoſophen, unabhängig von demſelben, iſt nach Schopenhauer eine Kluft. So wie der Gegenſtand Beider verſchieden iſt, ſo auch das Organ, vermittelſt deſſen er erkannt wird. Dort herrſcht die discurſive, hier die intuitive Erkenntniß. Jene geht in die Breite, dieſe in die Tiefe. Charakteriſtiſch für dieſe Auffaſſung ſind beſonders die Stellen in „Welt als Wille und Vorſtellung“, in denen das Ungenügende aller Wiſſenſchaft und dagegen das Genügende der Kunſt und der mit ihr verwandten Philoſophie dargelegt wird. Alle Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinn, d. h. nach Schopenhauer die ſyſtematiſche Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde, kann nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben, weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinauskann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Wiſſenſchaft: das Ungenügende der Wiſſenſchaft.) „Während die Wiſſenſchaft, dem raſt- und beſtandloſen Strom vierfach geſtalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewieſen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, ſo wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; ſo iſt dagegen

die Kunst (und die mit ihr verwandte Philosophie) überall am Ziel. Denn sie reißt das Object ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isolirt vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: sie bleibt daher bei diesem Einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Object. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im Ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die, stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 217 fg.)

An einer andern Stelle sagt Schopenhauer: „Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im Wesentlichen nichts Anderes ist, als ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist blos ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 208.)

Dieſer Entgegenſetzung der Wiſſenſchaften gegen die Kunſt und Philoſophie, welche beide letzteren ſich nicht in der Betrachtungsart, ſondern nur im Umfang und in der Ausdrucksweiſe von einander unterſcheiden (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Kunſt: Verwandtſchaft der Kunſt mit der Philoſophie und Unterſchied beider), während die Wiſſenſchaften Beiden durch die Betrachtungsart entgegengeſetzt ſind, kann ich mich nicht anſchließen. Weder haben es die Wiſſenſchaften blos mit den Relationen der Dinge gemäß dem Satz vom Grunde zu thun, noch ſehen Kunſt und Philoſophie von allen Relationen ab, wie Schopenhauer annimmt; ſondern der Gegenſatz iſt ein anderer.

Von der Kunſt werde ich bei Beſprechung der äſthetiſchen Lehren Schopenhauer's zeigen, daß die künſtleriſche Betrachtungsart der Dinge dieſelben keineswegs von allen Relationen, ſondern nur von einer gewiſſen Art von Relationen abſieht. Was aber die Wiſſenſchaften betrifft, ſo braucht man ſich ja nur daran zu erinnern, daß ſie, wenngleich es eine jede nur mit einer beſtimmten Gruppe von Erſcheinungen zu thun hat, doch nicht die bloßen äußerlichen, nach Ort, Zeit und Umſtänden wechſelnden Relationen, ſondern das beharrliche innere Weſen derſelben und ihre conſtanten Geſetze zum Gegenſtand der Unterſuchung haben, um den Gegenſatz, den Schopenhauer zwiſchen der wiſſenſchaftlichen und der philoſophiſchen Betrachtungsart macht, als unhaltbar zu erkennen.

Nach meiner Anſicht iſt der Gegenſatz der Philoſophie zu den Specialwiſſenſchaften nur der Gegenſatz der allgemeinſten Wiſſenſchaft zu den beſondern Wiſſenſchaften. Mit dem Was, dem conſtanten Weſen der Dinge oder den Ideen derſelben haben es Beide zu thun. Aber während die beſondern Wiſſenſchaften ſich auf die Ergründung des Was beſtimmter Claſſen von Erſcheinungen beſchränken; ſo geht die Philoſophie darauf aus, das Was oder Weſen der geſammten Erſcheinungswelt zu erkennen.

Da nun aber das Allgemeine dem Beſondern immanent iſt und ſich für die Erkenntniß nur durch Zuſammenfaſſung alles Beſondern und durch Abſtraction aus dieſem gewinnen läßt, ſo bleibt die Philoſophie abhängig von den Einzelwiſſenſchaften und kann nur mit dieſen zuſammen fortſchreiten. Jede Berichtigung und Vervollſtändigung der

Physik (im weiteſten Sinne) muß auch eine Berichtigung und Vervollſtändigung der Metaphyſik zur Folge haben, wofern man unter Metaphyſik die Wiſſenſchaft des allem Beſondern immanenten Allgemeinen verſteht.

Verſteht man hingegen unter dem Metaphyſiſchen ein jenſeits aller Erſcheinung Liegendes, toto genere von ihr Verſchiedenes, ein dualiſtiſch der Welt Entgegengeſetztes, dann freilich hilft aller Fortſchritt in der Phyſik nichts zur Metaphyſik und Schopenhauer hat alsdann Recht, daß, wie große Fortſchritte auch die Phyſik machen möge, damit doch nicht der kleinſte Schritt in der Metaphyſik gemacht ſein wird, ſo wie diejenigen Theologen, welche den Abfall der Welt von Gott lehren, auch conſequenter Weiſe die Unerkennbarkeit Gottes aus der Welt behaupten müſſen.

Aber Schopenhauer lehrt keinen Abfall der Erſcheinung vom Weſen, ſondern die Objectivation, d. h. die Sichtbarwerdung des Weſens in der Erſcheinung; die Welt ſpiegelt ihr inneres Weſen, den Willen ab, wie der Leib den ihn organiſirenden ſpeciellen Lebenswillen. Folglich iſt man berechtigt, ſeine dualiſtiſche Entgegenſetzung der Wiſſenſchaften zur Philoſophie im Sinne ſeiner eigenen moniſtiſchen Weltauffaſſung zu corrigiren und das Verhältniß der Wiſſenſchaften zur Philoſophie dahin zu beſtimmen, daß jene uns das Weſen beſonderer Erſcheinungsgruppen kennen lehren, dieſe hingegen das allgemeine Weſen der geſammten Erſcheinungswelt.

Fünfter Brief.

Ob bei der Schopenhauer'ſchen Begriffsbeſtimmung der Philoſophie noch von Metaphyſik die Rede ſein könne. — Gegenſatz der veralteten und der neuen Metaphyſik.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Voriges, daß, wenn die Philoſophie weiter nichts ſein ſoll, als eine abſtracte Ausſage vom Weſen der geſammten Welt, eine, wie Schopenhauer ſagt, „vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtracten Begriffen", alsdann eigentlich von Metaphyſik nicht mehr die Rede ſein könne. Denn eine ſolche, die Welt nach ihrem immanenten Weſen oder Was begrifflich abſpiegelnde Philoſophie ſage eigentlich blos: Seht her, ſo iſt das innere Weſen der Welt beſchaffen, und darum iſt die Erſcheinung ſo, wie ſie iſt; aber ſie erkläre uns nicht, wie es zu dieſer Beſchaffenheit des Weltweſens komme. Sie ſtelle alſo eigentlich das Welträthſel nur hin, löſe es aber nicht. Kurz, ſie befriedige nicht das metaphyſiſche Bedürfniß.

Da haben Sie, wenn Sie unter dem metaphyſiſchen Bedürfniß das Verlangen verſtehen, die weſentliche Beſchaffenheit der Welt zu erklären, d. h. einen Grund anzugeben, warum die Welt weſentlich ſo und nicht anders beſchaffen iſt, freilich Recht. Aber bedenken Sie doch nur, wie weit überhaupt das Erklären gehen kann. Jede Erklärung endigt ſchließlich bei einem Unerklärlichen; jede Begründung hat ihre Grenze am Grundloſen, jede Ableitung ihr Ziel an einem Unableitbaren. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erklärung und Aetiologie.)

Wie nun, wenn das innere Weſen, die Eſſenz der Welt, ebenſo

wie ihre Exiſtenz, keinen Grund hat, weil ſie ſelbſt der letzte Grund von Allem iſt — und dies lehrt ja Schopenhauer —; iſt es da noch möglich, ſie zu erklären? Verlangt Ihr metaphyſiſches Bedürfniß nicht etwas Unmögliches, wenn es die Erklärung eines an ſich Unerklärlichen verlangt?

Indem Sie eine Erklärung der Eſſenz der Welt verlangen, ſetzen Sie ja voraus, daß dieſe Eſſenz keine urſprüngliche, unentſtandene iſt. Dies wäre doch aber erſt zu beweiſen.

Eſſenz und Exiſtenz ſind untrennbar, wie Schopenhauer gezeigt hat. Jede Existentia ſetzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſein, ein beſtimmtes Weſen haben. Es kann nicht daſein und dabei doch nichts ſein; ſondern ſo wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben ſo wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Essentia und Existentia.)

Leiten wir nun die Exiſtenz der Welt nicht theologiſch von einem überweltlichen Weſen, einem Gott, ab; ſo dürfen wir auch ihre Eſſenz nicht aus einem ſolchen ableiten. Halten wir die Exiſtenz der Welt für eine unentſtandene, ſo müſſen wir, wollen wir anders conſequent denken, auch ihre Eſſenz für eine unentſtandene halten.

Wenngleich nun aber Metaphyſik in dem transſcendenten, über die Welt hinausgehenden und die Welt ihrer Exiſtenz und Eſſenz nach aus einem überweltlichen Grunde ableitenden Sinne nicht mehr beſtehen kann, ſo wird darum doch nicht alle Metaphyſik aufhören, ſondern an die Stelle jener veralteten transſcendenten wird die neue, immanente, beſcheidenere Metaphyſik treten, welche blos beſtrebt iſt, aus der Erſcheinung das Weſen der Welt zu erkennen. Die Metaphyſik, wenn man überhaupt noch dieſen Namen beibehalten will, wird ſich in Zukunft mit dem Erreichbaren begnügen; alle unlösbaren Fragen aber, ſei es, daß ſie unslösbar ſind, weil ſie auf falſchen Vorausſetzungen beruhen, oder weil die menſchliche Erkenntnißkraft zu ihrer Löſung unfähig iſt, wird ſie aufgeben. Sie wird ſich alſo auf Das beſchränken, worauf Schopenhauer ſie beſchränkt wiſſen will, auf Auslegung der Welt, d. h. auf Darlegung des der geſammten Erſcheinung immanenten Grundweſens.

Sechster Brief.

Schopenhauer's Ausgangspunkt für die Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge. — Sein Anthropomorphismus. — Gegenſatz zwiſchen dem wiſſenſchaftlichen und unwiſſenſchaftlichen Anthropomorphismus. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Trendelenburg, Haym und Harms.

Mit der von Schopenhauer behaupteten Erkennbarkeit des Weſens an ſich der Dinge aus der Erſcheinung iſt, verehrter Freund, noch nicht geſagt, wo wir anzuſetzen, bei welcher der vielen und verſchiedenartigen Erſcheinungen der Welt wir den Anfang zu machen haben, um zum Weſen an ſich zu gelangen. Dieſe Frage bedarf einer beſondern Beantwortung, und Schopenhauer hat ſie beantwortet. Nach ihm iſt der Anfang mit derjenigen Erſcheinung zu machen, die uns am intimſten bekannt iſt, in der ſich das Ding an ſich am unmittelbarſten, folglich am deutlichſten kund giebt. Das iſt unſer eigenes Innere. Blicken wir in dieſes, ſo finden wir als das Weſen, den Kern unſerer ganzen Erſcheinung den Willen. Die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Acte des eigenen Willens erkennen, iſt eine bei Weitem unmittelbarere, als jede andere; ſie iſt der Punkt, wo das Ding an ſich am unmittelbarſten in die Erſcheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subject beleuchtet wird; daher eben der alſo intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet iſt. Von uns müſſen wir daher ausgehen, um das Weſen der Natur zu begreifen. Nicht können wir uns aus der Natur, ſondern die Natur nur aus uns verſtehen. Nur dadurch kann man zum Dinge an ſich gelangen, daß man die unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom innern Weſen ſeiner eigenen leiblichen Erſcheinung

hat, auf die übrigen, lediglich in der objectiven Anſchauung gegebenen Erſcheinungen analogiſch überträgt und ſo die Selbſterkenntniß als Schlüſſel zur Erkenntniß des innern Weſens der Dinge, d. h. der Dinge an ſich ſelbſt benutzt. Zu dieſer alſo kann man nur gelangen auf einem von der rein objectiven Erkenntniß ganz verſchiedenen Wege, indem man das Selbſtbewußtſein zum Ausleger des Bewußtſeins anderer Dinge macht. Dies iſt der allein rechte Weg, die enge Pforte zur Wahrheit. (S. Schopenhauer-Lexikon, unter Ding an ſich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an ſich zu gelangen iſt.)

Dieſes analogiſche Uebertragen des im Selbſtbewußtſein erkannten Weſens unſerer eigenen leiblichen Erſcheinung auf die Erſcheinungen außer uns haben nun aber die Gegner Schopenhauer's als Anthropomorphismus verworfen. Ich aber habe ſchon in meiner Einleitung zu der Geſammtausgabe der Werke Schopenhauer's gezeigt, wie unverſtändig dieſes iſt. (Vergl. Schopenhauer's ſämmtliche Werke, I, XXXVII fg.)

Es giebt nämlich zweierlei Anthropomorphismus, einen unwiſſenſchaftlichen und einen wiſſenſchaftlichen. Der gläubige Anthropomorphismus dichtet der Gottheit menſchliche Individualität, nebſt menſchlichen Affecten und Leidenſchaften, böſer oder guter Art, wie Eiferſucht, Zorn, Rache, Barmherzigkeit, Liebe, Verſöhnlichkeit u. ſ. w. an. Der philoſophiſche Anthropomorphismus hingegen iſt ganz anderer Art. Er denkt ſich nicht das Weſen der Welt nach dem Bilde des Menſchen in der Weiſe, wie der Gläubige ſeinen Gott; ſondern den Mikrokosmos mit dem Makrokosmos für dem Weſen nach identiſch haltend, überträgt er das im Selbſtbewußtſein erkannte innere Weſen des Mikrokosmos auf die dem Bewußtſein allein gegebenen Erſcheinungen des Makrokosmos. Da nun Schopenhauer im Willen das innere Weſen des Mikrokosmos erkennt, ſo glaubt er ſich auch von der pantheiſtiſchen Vorausſetzung der Einheit des Weſens aller Dinge aus berechtigt, den Willen für das innere Weſen der Welt zu erklären. (Vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon Mikrokosmos und Makrokosmos.)

Derartiger Anthropomorphismus findet ſich ja auch bei andern Philoſophen. Hegel z. B. erklärt die Vernunft für das Weſen der Welt. Die Vernunft kennen wir aber auch zunächſt nur aus uns.

Also auch hier findet eine Uebertragung vom Menschen auf die Welt statt, ausgehend von der pantheistischen Voraussetzung, daß Mikrokosmos und Makrokosmos ihrem innern Wesen nach identisch sind.

Dennoch wäre auch diese philosophische Art des Anthropomorphismus verwerflich, wenn die Uebertragung des menschlichen Wesens auf die Dinge außer uns in der Weise geschähe, daß über der Identität des Wesens der specifische Unterschied der Erscheinungs- und Aeußerungsweise dieses all-einen Wesens auf den verschiedenen Stufen der Welt übersehen würde, wenn also Hegel unter der Weltvernunft die specifisch menschliche, überlegende und schließende Vernunft, und Schopenhauer unter dem Willen den specifisch menschlichen, durch bewußte Zwecke geleiteten, wählenden und beschließenden Willen verstanden hätte.

Schopenhauer, mit dem ich es hier allein zu thun habe, hat sich dieses Fehlers nicht schuldig gemacht. Denn er hat über der Identität des Weltwillens keineswegs die specifischen Artunterschiede der Aeußerungsweisen dieses einen Willens auf den verschiedenen Stufen der Natur übersehen, sondern hat sie ausdrücklich hervorgehoben. Deshalb ist auch der Vorwurf, den Haym und Trendelenburg der Schopenhauer'schen Philosophie wegen ihrer Verallgemeinerung des Willens machen, völlig ungerecht. Haym (Arthur Schopenhauer, Berlin 1864, S. 24) findet das πρῶτον ψεῦδος der Schopenhauer'schen Philosophie in der Verallgemeinerung des Willens, in der Erhebung des Willens zur Gattung, von der die Naturkräfte und der menschliche Wille nur Arten bilden. „Wir sollen", sagt Haym, „von dem Specifischen unsers Willens abstrahiren, damit es keine Schwierigkeiten habe, die Identität desselben mit aller und jeder Naturkraft anzuerkennen, und sofort und gleichzeitig doch sollen wir dies Allgemeine nicht Kraft, sondern Willen nennen, damit nach Belieben nun wieder in die Naturkräfte alles Mögliche hineingedichtet werden könne, was in Wahrheit nicht sie, sondern den menschlichen Willen charakterisirt."

Den Beweis aber dafür, daß Schopenhauer in die Naturkräfte den menschlichen Willen hineindichtet, ist Haym schuldig geblieben. Hat Schopenhauer etwa den Sternen am Himmel und den Steinen, Pflanzen und Thieren auf der Erde specifisch menschlichen, d. h. durch abstracte Motive bestimmten, Willen beigelegt? — Hat er nicht die Artunterschiede des allgemeinen Willens scharf hervorgehoben, indem

er gezeigt, wie verſchieden die Aeußerungsweiſen des einen identiſchen Weltwillens auf den verſchiedenen Stufen der Natur ſind, wie die unorganiſchen Körper durch phyſikaliſche und chemiſche Urſachen, die Pflanzen durch Reize, die Thiere und Menſchen durch Motive, und zwar jene lediglich durch anſchauliche, dieſe überdies noch durch abſtracte Motive in Bewegung geſetzt werden? (S. Schopenhauer-Lexikon unter Urſache: die drei Formen der Urſächlichkeit, und unter Menſch: Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch.)

Trendelenburg's Einwurf gegen die Schopenhauer'ſche Verallgemeinerung des Willens iſt folgender („Logiſche Unterſuchungen", 2. Aufl., II, 110): Schopenhauer habe nirgends gezeigt, „welcher artbildende Unterſchied zu dem Begriff des Willen hinzutritt, um den Begriff der Kraft aus dem allgemeinern des Willens zu erzeugen." Jede Zurückführung führe zu einem Allgemeineren; „aber Schopenhauer hat nirgends geſagt, wie der Begriff des Willens der allgemeinere iſt. Die vermeintliche Zurückführung iſt nur eine Analogie, aber die Analogie muß trügen, weil ſie das fallen läßt, was das Weſen unſers Willens ausmacht; ſie nimmt den Willen nicht ſpecifiſch, und daher nicht mehr als Willen, aber in der Anwendung auf die Welt der Kräfte ſchiebt ſie ſtillſchweigend ein Analogon unſers Willens, des Willens in der ſpecifiſchen Bedeutung, des aus Grund und Zweck beſtimmbaren Willens unter, wie z. B. bei der Erklärung der Teleologie in der Natur. Wir hantiren, wenn wir Schopenhauer leſen, von ſelbſt mit dem Willen, wie wir ihn kennen, ſollen ihn aber nur nehmen, wie wir ihn nicht kennen."

Dies iſt nun zwar ſchon durch das oben gegen Haym Geſagte widerlegt. Ich füge aber noch Folgendes hinzu. Schopenhauer hat ausdrücklich das Weſen des Willens von ſeinen Erſcheinungsformen, den verſchiedenen Arten oder Stufen des Willens unterſchieden. Wir haben nach ihm Das, was nicht dem Willen ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner, viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm ſelbſt zu unterſcheiden; dergleichen iſt z. B. das Begleitetſein von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive. Dieſes gehört nicht dem Weſen des Willens, ſondern blos ſeiner deutlichen Erſcheinung als Thier und Menſch an. „Wenn ich daher ſagen werde: Die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man

dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint." („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 126.) „Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehen, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näherliegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtracten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehen wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächern, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die erlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen." („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 132.)

Es iſt gegenüber dieſer ausdrücklichen Warnung vor Verwechslung des allgemeinen Weſens des Willens mit einer ſeiner beſondern Erſcheinungsformen ein höchſt ungerechter Vorwurf, wenn man Schopenhauer noch immer, wie Haym und Trendelenburg, vorwirft, daß er der Natur den menſchlichen Willen unterſchiebe, — gerade ſo ungerecht, wie wenn man Einem, der den Begriff der Sprache verallgemeinert, alſo nicht blos dem Menſchen, ſondern auch den Thieren Sprache zuſchreibt, weil er unter Sprache überhaupt die Mittheilung durch Zeichen, ſeien dieſe nun bloße Gebärden, oder unarticulirte

Laute, oder articulirte Wörter, verſteht, den Vorwurf machen wollte, daß er den Thieren menſchliche Sprache beilege.

Wenn die Herren Profeſſoren unfähig ſind, die von Schopenhauer geforderte Erweiterung des Begriffs des Willens durch Sonderung des Weſentlichen alles Wollens von den beſondern Arten deſſelben zu vollziehen; ſo iſt das ihre Schuld. Aber ſie haben kein Recht, dieſe ihre eigene Unfähigkeit in einen Vorwurf gegen Schopenhauer umzuwandeln.

So wenig, als Schopenhauer unterlaſſen hat, die artbildenden Unterſchiede des Willens anzugeben, eben ſo wenig hat er es unterlaſſen, zu ſagen, worin das allgemeine Weſen deſſelben in allen Arten beſteht. Ich erinnere Sie zum Belege hierfür nur an folgende Stelle: „Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, alſo in den erkennenden Weſen, betrachten; ſo finden wir überall, als ſeine Grundbeſtrebung, die Selbſterhaltung eines jeden Weſens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieſer Grundbeſtrebung aber laſſen ſich ſtets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieſes ſich noch nachweiſen ſogar auf der allerniedrigſten Stufe der Natur, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, alſo Gegenſtände der Mechanik ſind, und blos nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Elaſticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt ſich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck und Stoß iſt im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen innewohnenden Strebens nach Selbſterhaltung. Dieſelbe nämlich iſt, da ſie als Körper undurchdringlich ſind, das einzige Mittel, ihre Kohäſion, alſo ihren jedesmaligen Beſtand zu retten. Der geſtoßene oder gedrückte Körper würde von dem ſtoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um ſeine Kohäſion zu retten, der Gewalt deſſelben ſich durch die Flucht entzöge, und wo dieſe ihm benommen iſt, geſchieht es wirklich. Ja, man kann die elaſtiſchen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben ſuchen, oder wenigſtens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So ſehen wir denn in

dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbeſtrebung des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, alſo des Triebes zur Selbſterhaltung, der als das Weſentliche ſich auch noch auf der unterſten Stufe erkennen läßt." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 338.)

Schopenhauer erklärt alſo das im Suchen und Fliehen ſich äußernde Streben nach Selbſterhaltung für das allgemeine Weſen des Willens auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung oder für die Grundbeſtrebung des Willens. Wollte man auch hierin noch Anthropomorphismus finden, nun, ſo müßte man ja auch die Naturwiſſenſchaft, indem ſie den Körpern Anziehung und Abſtoßung und den chemiſchen Stoffen Wahlverwandtſchaft beilegt, des Anthropomorphismus beſchuldigen.

Will man abſolut keinen Anthropomorphismus, will man abſolut nichts dem menſchlichen Weſen Aehnliches den Außendingen beigelegt wiſſen, nun ſo muß man überhaupt auf alles Begreifen derſelben verzichten. Denn man muß annehmen, daß zwiſchen dem menſchlichen Weſen und dem der Außendinge eine unüberſteigliche Kluft iſt, daß beide toto genere verſchieden ſind, ganz heterogenen Welten angehören. Wie ſollte man da aber noch fähig ſein, die Bewegungen und Zuſtände der Außendinge zu begreifen? Und wie ließe ſich noch die unleugbare Beziehung des Menſchen zur Außenwelt, ſeine Einwirkung auf ſie und ihre Einwirkung auf ihn erklären? Beweiſt dieſe gegenſeitige Einwirkung nicht ihre innere Verwandtſchaft? Iſt folglich der philoſophiſche Anthropomorphismus nicht ein berechtigter?

Anſtatt aus der Erweiterung des Begriffs des Willens Schopenhauer einen Vorwurf zu machen, wird der Einſichtsvolle ſie ihm vielmehr zum Verdienſte anrechnen. Ja, die größten und glänzendſten Fortſchritte der Wiſſenſchaften beruhen auf ſolchen Begriffserweiterungen oder Verallgemeinerungen, auf der Entdeckung, daß eine Eigenſchaft, eine Wirkungsweiſe, ein Geſetz, das man bisher nur auf eine enge Gruppe von Erſcheinungen beſchränkt glaubte, weit allgemeiner und umfaſſender iſt. Eine ſolche Erweiterung erfuhr z. B. der Begriff der Schwere, als man ihn von den irdiſchen auf die himmliſchen Körper übertrug.

Hieraus können Sie beiläufig entnehmen, was davon zu halten iſt, wenn ein Berliner Profeſſor der Philoſophie, Profeſſor Harms, in einem „Vortrag über Schopenhauer's Philoſophie“ (Berlin 1874, Verlag von W. Hertz) ſagt, der Schopenhauer'ſche Anthropologismus, der die Anthropologie zur Kosmologie macht, ſtehe „mit allen Wiſſenſchaften im Widerſpruch“. „Die Naturwiſſenſchaften“, ſagt Harms, „wollen den Menſchen aus der Welt nach ſeiner Stellung in ihr begreifen. Die Theologie will die Welt aus Gott verſtehen. Die geſchichtlichen und die ethiſchen Wiſſenſchaften, ſie beſchäftigen ſich wohl mit dem Leben des Menſchen, aber, da ſie daſſelbe begreifen wollen, nehmen ſie an, daß über dies Leben eine Geſetzmäßigkeit wie eine höhere Macht herrſche, der es unterworfen und verpflichtet iſt. Den Menſchen wollen alle Wiſſenſchaften begreifen aus etwas Höherem als der Menſch iſt. Er ſelbſt iſt nur eine Thatſache, und nur der Senſualismus macht bloße Thatſachen des Bewußtſeins, worin ſich Beides vorfindet, daß ich will und vorſtelle, zu Erklärungsprincipien der Welt. Der Anthropologismus, das Unternehmen von Arthur Schopenhauer, iſt eine Umkehrung in den Principien der Wiſſenſchaftsbildung.“ (S. 14.)

Wenn der Herr Profeſſor, ſtatt zu ſagen, daß alle Wiſſenſchaften die beſondern Erſcheinungen oder Thatſachen aus etwas „Höherem“ zu erklären ſuchen, geſagt hätte: aus etwas „Allgemeinerem“, dann hätte er Recht gehabt. Aber die Erklärung des Beſondern aus dem Allgemeinen ſchließt gar nicht aus, daß dieſes Allgemeine ſelbſt erſt durch denkende Betrachtung des Beſondern gefunden wird. Ja, es giebt gar keinen andern Weg für uns, zur Erkenntniß des Allgemeinen zu gelangen, als durch denkende, vergleichende Betrachtung des Beſondern. Dieſes Abſtrahiren des Allgemeinen aus dem Beſondern iſt darum noch kein Erklären des Allgemeinen aus dem Beſondern, ſondern nachdem das Allgemeine durch denkende Betrachtung des Beſondern gefunden worden iſt, wird umgekehrt das Allgemeine zum Erklärungsprincip des Beſondern gemacht.

Nun, Schopenhauer hat ja auch nicht die Welt aus dem Menſchen erklärt, hat nicht den Menſchen zum Urheber der Welt gemacht, ſondern hat nur durch denkende Betrachtung des Menſchen und Vergleichung des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der andern Er-

ſcheinungen das allgemeine Weſen der Welt, aus welchem der Menſch ſo gut, wie alle andern Erſcheinungen zu begreifen ſind, gefunden. Vom Beſondern ausgehend, iſt er zum Allgemeinen gelangt, aus welchem alles Beſondere zu erklären iſt. Mit welchem Rechte wirft ihm alſo Harms „eine Umkehrung in den Principien aller Wiſſenſchaftsbildung“ vor?

Siebenter Brief.

Conſequenz des Grundgedankens der Schopenhauer'ſchen Metaphyſik. — Die unbewußte Vorſtellung bei Schopenhauer und von Hartmann.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe den Grund angegeben, aus welchem ich Schopenhauer's Anthropomorphismus für einen berechtigten halte. Weit entfernt, ihm mit den Profeſſoren einen Vorwurf aus demſelben zu machen, möchte ich ihm vielmehr den Vorwurf machen, daß er darin nicht weit genug gegangen iſt, weil er blos den Begriff des Willens verallgemeinert hat und nicht zugleich auch den der Vorſtellung. Die Vorſtellung läßt Schopenhauer bekanntlich erſt auf der Stufe der Thierheit eintreten; während doch aus dem Grundgedanken ſeiner Metaphyſik folgt, daß alle Weſen einerſeits wollend und andererſeits vorſtellend ſind.

Schopenhauer ſagt zwar, „daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorſtellung iſt". („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 193.) Da er aber gleich hinzufügt, daß die Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich die Form des Bewußtſeins, und er dieſe Form erſt im Gehirn des Thieres eintreten läßt (vergl. in meinem Schopenhauer-Lexikon die Artikel Vorſtellung und Bewußtſein); ſo iſt klar, daß er die Vorſtellung nicht in demſelben Sinne generaliſirt hat, wie den Willen. Er ſagt zwar, daß die Welt Vorſtellung, d. h. Object für das erkennende Subject iſt, aber nicht, daß alle Weſen vorſtellend, erkennende Subjecte ſind, daß folglich das Vorſtellen eben ſo allen Weſen zukommt, wie das Wollen.

Daß alle Wesen einerseits vorstellend, andererseits wollend sind, hat bereits ein früherer Philosoph gelehrt, nämlich Leibnitz, der seinen Monaden ebenso perceptio wie appetitus zuschreibt. Und im Anschluß an Leibnitz hat es neuerdings auch Maximilian Drossbach gelehrt, der diesen Gedanken besonders in seiner Schrift „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur" (Berlin, 1873, Verlag von F. Henschel) ausgeführt hat.

Aber, daß auch die Schopenhauer'sche Philosophie consequenterweise dazu dränge, nicht blos das Wollen, sondern auch das Vorstellen als eine allgemeine Eigenschaft zu betrachten, das will ich Ihnen jetzt zeigen.

Der gewöhnlichen Ansicht der Dinge gegenüber, welche zwei grundverschiedene Principien der Bewegung annimmt, indem sie die Bewegung der Körper entweder von Innen, d. i. vom Willen ausgehen, oder von Außen, d. i. durch Ursachen hervorgebracht sein läßt, — dieser alten, noch jetzt verbreiteten Ansicht gegenüber lehrt Schopenhauer, daß es keinen solchen Dualismus der Principien der Bewegung gebe, sondern daß vielmehr jede Bewegung sowohl von Innen aus dem Willen, als von Außen, aus wirkenden Ursachen, hervorgehe. Denn die eingeständlich aus dem Willen hervorgehenden Bewegungen der animalischen Wesen setzen immer auch eine Ursache voraus, die hier eine als Motiv wirkende Vorstellung ist, und andererseits die eingeständlich durch äußere Ursachen bewirkten Bewegungen der Körper seien an sich doch Aeußerungen ihres Willens, welcher durch die äußern Ursachen blos hervorgerufen wird. „Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache." („Ueber den Willen in der Natur", S. 84 fg.)

Nun theilt aber ferner Schopenhauer die willenbewegenden Ursachen in drei Classen. Die erste Classe bilden die im unorganischen Gebiete herrschenden Ursachen, die Schopenhauer Ursachen im engsten Sinne nennt; die zweite bilden die im vegetativen Gebiete herrschenden Ursachen, d. i. die Reize; die dritte die im animalischen Gebiete herrschenden, d. i. die Motive. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.)

Diese drei Formen von Ursachen wirken zwar, wie Schopenhauer

zeigt, nach verſchiedenen Geſetzen; aber das Identiſche in allen dreien iſt, daß ſie willenbewegende Urſachen ſind. Ein Motiv wirkt nach Schopenhauer mit eben ſo ſtrenger Nothwendigkeit, wie die handfeſteſte Urſache. Sie erinnern ſich ja wohl an jenen Ausſpruch, daß ein Motiv eben ſo mächtig ſei, die Leute zum Hauſe hinauszuwerfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 44 fg.)

Schopenhauer lehrt folglich nicht blos die Identität des Willens auf allen Stufen der Natur, ſondern auch die Identität der Cauſalität. Wir erkennen, lehrt er, durch Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, trotz aller accidentellen Verſchiedenheiten zwei Identitäten, nämlich die der Cauſalität auf allen Stufen und die des Willens auf allen. So wie die Naturkräfte außer uns und der Wille in uns an ſich identiſch ſind, ſo ſind auch die auf die Naturkräfte wirkenden Urſachen und die auf unſern Willen wirkenden Urſachen (Motive, d. i. Vorſtellungen) an ſich identiſch, d. h. gehören zu derſelben Kategorie.

Wie wichtig nach Schopenhauer die Erkenntniß dieſer beiden großen Identitäten iſt, mögen Sie daraus entnehmen, daß er ſie für das Fundament der wahren Philoſophie erklärt; „und wenn es dieſes Jahrhundert nicht einſieht, ſo werden es viele folgende. Wie wir einerſeits das Weſen der Cauſalität, welches ſeine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigſten Stufen der Natur hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchſten; ſo erkennen wir auch andererſeits das Weſen des Willens wieder auf allen Stufen, auch den tiefſten, obgleich wir nur auf der allerhöchſten dieſe Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum ſagt: wo Wille iſt, iſt keine Cauſalität mehr, und wo Cauſalität, kein Wille. Wir aber ſagen: überall, wo Cauſalität iſt, iſt Wille; und kein Wille agirt ohne Cauſalität." („Ueber den Willen in der Natur", S. 91—93.)

Entſprechend dieſer Anſicht, die er für den Grundſtein ſeiner Metaphyſik erklärt („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" §. 43), findet Schopenhauer ſogar in der Analogie des Willens mit der Tangentialkraft und der Motive mit der Centripetalkraft mehr als ein bloßes Gleichniß. Man kann, lehrt er, das Handeln des Menſchen als das nothwendige Product des Charakters

und der auf ihn wirkenden Motive sich veranschaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Resultat der diesem beigegebenen Tangentialkraft und der von seiner Sonne aus wirkenden Centripetalkraft ist, wobei die erstere Kraft den Charakter (den Willen), die letztere den Einfluß der Motive darstellt. „Das ist fast mehr, als ein bloßes Gleichniß, sofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während sie von der Gravitation beschränkt wird, metaphysisch genommen, der in einem solchen Körper sich darstellende Wille ist." („Parerga", II, 247.)

Da nun Schopenhauer von den beiden großen Identitäten, die er lehrt, die eine, die des innern Factors aller Bewegung, nach ihrer höchsten Stufe Wille benannt hat, so sehe ich nicht ein, warum wir nicht berechtigt sein sollten, auch die andere, die des äußern Factors, nach ihrer höchsten Stufe Vorstellung zu nennen. Die Billardkugel, die auf einen empfangenen Stoß in Bewegung geräth, stellt freilich den stoßenden Körper nicht vor, aber den Stoß selbst muß sie doch irgendwie inne werden, spüren, percipiren, und dieses ist ja schon ein, wenn auch der niedrigste und dumpfste Grad des Vorstellens. Die Pflanzen sehen zwar eigentlich Licht und Sonne nicht; aber sie spüren doch die Gegenwart derselben, da sie sich zu ihr hinneigen und wenden. (Vergl. „Ueber den Willen in der Natur" in dem Capitel: Pflanzenphysiologie.)

Schopenhauer selbst hat die Empfänglichkeit der Pflanzen für Reize als einen schwächeren Grad dessen, was in den Thieren die intellectuelle Empfänglichkeit für Motive ist, angesehen, indem er sagt: „Der Intellect ist in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüsse; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gestiegen ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objective Welt, die Welt als Vorstellung, sich darstellt, folglich solchermaaßen ihren Ursprung als Object nimmt. Um sich dies zu veranschaulichen, stelle man sich die Welt vor ohne alle animalischen Wesen. Da ist sie ohne Wahrnehmung, also eigentlich gar nicht objectiv vorhanden; indessen sei es so angenommen. Jetzt denke man sich eine Anzahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeschossen. Auf diese wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Nässe, Kälte, Licht, Wärme, elektrische Spannung

u. ſ. w. Jetzt ſteigere man, in Gedanken, mehr und mehr, die Empfänglichkeit dieſer Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird ſie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit, dieſe auf ihre Urſache zu beziehen, und ſo am Ende zur Wahrnehmung; alsbald aber ſteht die Welt da, in Raum, Zeit und Cauſalität ſich darſtellend; bleibt aber dennoch ein bloßes Reſultat der äußern Einflüſſe auf die Empfänglichkeit der Pflanzen." („Parerga", II, § 33.)

Aus allem Angeführten können Sie erſehen, daß Schopenhauer das Vorſtellen eben ſo generaliſirt hat, wie das Wollen, blos daß er ſich zur Bezeichnung der allen Weſen inwohnenden Empfänglichkeit für äußere Eindrücke nicht eben ſo des Wortes Vorſtellen bedient hat, wie zur Bezeichnung des allen Weſen inwohnenden Strebens des Wortes Wille.

Will man nun das Vorſtellen auf den niedrigern Stufen der Natur, alſo das bloße Innewerden, Spüren, Percipiren äußerer Eindrücke ohne Beziehen derſelben auf einen als ihre Urſache angeſchauten, alſo bewußten Gegenſtand, ein unbewußtes nennen, ſo findet ſich die unbewußte Vorſtellung nicht erſt bei E. von Hartmann, ſondern ſchon bei Schopenhauer. Nur freilich hat Schopenhauer nicht den Fehler begangen, den E. von Hartmann begeht, die Vorſtellung als gleichberechtigtes metaphyſiſches Princip dem Willen zu coordiniren, und zweitens nicht den Fehler, von einer abſolut unbewußten Vorſtellung zu reden. E. von Hartmann ſagt nämlich: „Schopenhauer kennt als metaphyſiſches Princip nur den Willen, während ihm die Vorſtellung in materialiſtiſchem Sinne Hirnproduct iſt ..... Der Wille, das einzige metaphyſiſche Princip Schopenhauer's, iſt hiernach ſelbſtverſtändlich ein unbewußter Wille, die Vorſtellung hingegen, die ihm nur das Phänomen eines Metaphyſiſchen und daher als Vorſtellung nicht ſelbſt etwas Metaphyſiſches iſt, kann auch da, wo ſie unbewußt wird, niemals mit der unbewußten Vorſtellung Schelling's vergleichbar ſein, welche ich als gleichberechtigtes metaphyſiſches Princip dem des unbewußten Willens coordinire. Aber auch abgeſehen von dieſem Unterſchiede des Metaphyſiſchen und des Phänomenalen bezieht ſich die «unbewußte Rumination», auf welche Schopenhauer in zwei übereinſtimmenden Aperçüs zu ſprechen kommt, und welche er ins Innere des Gehirns verlegt

(«Welt als Wille und Vorstellung», II, 148 und «Parerga» II, S. 59), doch nur auf die dunklen und undeutlichen Vorstellungen des Leibniz und Kant, welche vom Lichte des Bewußtseins zu schwach beschienen sind, um klar hervorzutreten, welche also blos unterhalb der Schwelle des deutlichen Bewußtseins gelegen sind, und sich von den deutlich bewußten Vorstellungen nur graduell (nicht wesentlich) unterscheiden. Schopenhauer erreicht also den wahren Begriff der absolut unbewußten Vorstellung in diesen beiden, übrigens für seine Philosophie ganz einflußlosen Aperçüs eben so wenig, wie in einer andern Stelle, wo er von dem gesonderten Bewußtsein untergeordneter Nervencentra im Organismus spricht («Welt als Wille und Vorstellung», II, 291)." («Philosophie des Unbewußten», 3. Aufl., S. 23 fg.)

Daß Schopenhauer den Begriff der absolut unbewußten Vorstellung nicht erreicht hat, ist richtig. Aber ihm einen Vorwurf daraus machen, heißt ihm vorwerfen, daß er einen Widersinn, eine contradictio in adjecto, nicht erreicht hat. Wenn überhaupt mit der „unbewußten Vorstellung" ein Sinn verbunden werden, wenn diese Wortzusammenstellung nicht baarer Unsinn sein soll, so kann nur die relativ unbewußte Vorstellung gemeint sein, die es allerdings giebt, nicht aber die absolut unbewußte, die gar nicht denkbar ist. Denn was heißt Vorstellung? Es heißt Object für ein Subject. Ohne ein vorstellendes Subject ist eine Vorstellung eben so unmöglich, wie ohne ein Etwas, das vorgestellt wird, bestehe nun das Vorstellen im bloßen Spüren, Percipiren, oder im Anschauen, und sei Das, was vorgestellt wird, eine blos mechanische Einwirkung, oder ein Reiz, oder ein anschaulicher Gegenstand.

Dem jedesmaligen Subject nun, das ein Einwirkendes spürt, percipirt, oder anschaut, ist doch dieses eben dadurch bewußt. Aber dasselbe Einwirkende kann einem andern für diese Art von Einwirkung nicht empfänglichen Subject oder einer andern für sie nicht empfänglichen Function desselben Subjects unbewußt bleiben. Dieses Unbewußtbleiben ist jedoch eben deshalb nur ein relatives; denn demjenigen Subjecte oder derjenigen Function des Subjects, welche das Einwirkende percipirt, wird es ja dadurch bewußt.

Folglich ist es unlogisch, von absolut unbewußter Vorstellung zu reden, und E. von Hartmann ist um diese, über Schopenhauer hinausgehende Erfindung keineswegs zu beneiden. Aber eben so wenig um die andere, die Coordination von Wille und Vorstellung als zweier gleichberechtigter metaphysischer Principien. Doch hierüber Näheres in meinem folgenden Briefe.

Achter Brief.

Verhältniß zwiſchen Wille und Vorſtellung bei Schopenhauer und von Hartmann. — Bahnſen's Kritik der von Hartmann'ſchen Lehre.

Die Verallgemeinerung des Vorſtellens, welche, wie ich Ihnen gezeigt habe, bei Schopenhauer der Verallgemeinerung des Willens entſpricht, iſt keineswegs als eine Coordination dieſer beiden großen „Identitäten" aufzufaſſen. Schopenhauer coordinirt nicht, wie E. von Hartmann, Wille und Vorſtellung, ſondern ſubordinirt — und darin wird er wohl der „Philoſophie des Unbewewußten" gegenüber Recht behalten — dem Willen die Vorſtelluug. Der Wille iſt ihm das Primäre, die Vorſtellung iſt, obgleich auch ihm das Vorſtellen im Weſentlichen eine allgemeine Function iſt, wie das Wollen, doch ſecundär. Denn erſtlich daß die Weſen überhaupt vorſtellen, iſt bedingt durch die Beziehung ihres Willens zu einem Andern, Aeußern, und zweitens was und wie ſie vorſtellen, iſt bedingt durch die Stufe ihres Willens. Die Stufen des Vorſtellens ſind alſo bedingt durch die Stufen des Willens.

Dieſe durchgängige Abhängigkeit des Vorſtellens vom Wollen hat Schopenhauer, obgleich er ſich des Wortes Vorſtellen nur für die höchſte Stufe deſſelben, für das thieriſche Vorſtellen bedient, beſonders im „Willen in der Natur" dargelegt, wo er, von der Thierwelt anfangend, zu den Pflanzen und den unorganiſchen Körpern hinabſteigt.

Erinnern wir uns, ſagt er, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten iſt und daher in genauem und unzählige Stufen zulaſſendem Verhältniß zu den Bedürfniſſen jeder Thierart ſteht; dann werden wir

begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr blos Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen; allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenn gleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellects erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntniß sich so bestimmen läßt, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willens-

act deutlich von einander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellect ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist; es bleibt jedoch verschiedenartige Reaction jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung; diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang der Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt; aber dennoch müssen wir eingestehen, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. „Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objectiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjectiven von höchster Wichtigkeit ist.“ („Ueber den Willen in der Natur“, S. 69 fg.)

Aus dieser Stelle können Sie ersehen, wie nach Schopenhauer in der ganzen Natur das Erkennen, d. h. das Vorstellen, von dem niedrigsten, dumpfsten Grade in den unorganischen Körpern an bis hinauf zu dem höchsten und deutlichsten im menschlichen Gehirn, sich stufenweise mit dem in der Natur sich objectivirenden Willen erhebt und diese Erhebung des Vorstellens eben bedingt ist durch das stufenweise Aufsteigen des Willens, das Vorstellen also trotz seiner Allgemeinheit

doch immer eine secundäre, dem Willen als dem Primären subordinirte Function bleibt.

Wie Schopenhauer in der angeführten Stelle die Abhängigkeit des Vorstellens vom Willen im Allgemeinen nachgewiesen hat, so hat er sie im Besondern, in Bezug auf die Thiere und den Menschen, an einer andern Stelle nachgewiesen. In dem Capitel „Vergleichende Anatomie" in der Schrift, „Ueber den Willen in der Natur" zeigt er, wie der Grad der Intelligenz bei den Thieren überall bedingt ist durch den Grad ihrer Bedürfnisse, ihrer Triebe, ihres Lebenswillens. (Vergl. „Ueber den Willen in der Natur", S. 48—51.)

Speciell in Bezug auf den Menschen hat Schopenhauer, gestützt auf Thatsachen des innern Lebens des Menschen, die Abhängigkeit des Vorstellens vom Willen in dem Capitel vom „Primat des Willens im Selbstbewußtsein" („Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 19) nachgewiesen.

Allen diesen Nachweisungen gegenüber kann ich in E. von Hartmann's Coordination von Wille und Vorstellung keinen Fortschritt und keine Verbesserung der Schopenhauer'schen Philosophie finden, sondern nur einen Rückschritt und eine Verschlechterung. Uebrigens hat auch schon Julius Bahnsen, der Verfasser der „Charakterologie", in seiner Schrift: „Zum Verhältniß zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie" (Stolp und Lauenburg i. P. bei Eschenhagen, 1870) die Hartmann'sche Coordination von Wille und Vorstellung treffend kritisirt. Ueber das Verhältniß von Wille und Motiv hat sich Schopenhauer sehr klar ausgesprochen. Nach ihm bestimmen die Motive nie mehr als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Orte, unter diesen Umständen will; nicht aber, daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären, sondern diese bestimmen blos seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind blos der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt, dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation. Wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensact ein Motiv, der Wille überhaupt aber keins. („Welt als

Wille und Vorstellung", I, 127, 194; II, 407 fg.) Das Motiv wirkt nach Schopenhauer nur unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des zu erregenden Willens sei, sowie auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize ebenfalls nur wirken, sofern der zu afficirende Körper für sie empfänglich ist. Der Wille ist das, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Sprungfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", 33.) Das Motiv wirkt nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche den Charakter desselben bildet; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, individualisirt ihn für den concreten Fall. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 391; „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 92.)

Nach Schopenhauer bringt also der Wille seinen Inhalt zu den Motiven schon mit, empfängt ihn nicht erst aus diesen. Der Wille ist nicht an sich leer und bekommt erst durch Vorstellungen (Motive) einen Inhalt, sondern nur auf einen an sich schon bestimmten Willen können Vorstellungen als Motive wirken. Dasselbe nun lehrt, Hartmann gegenüber, auch Bahnsen, und die Bahnsen'sche Abhandlung ist dadurch eine treffende Kritik der Hartmann'schen „Philosophie des Unbewußten" geworden. Bahnsen sucht, der „Philosophie des Unbewußten" gegenüber, darzuthun, daß nicht ein ursprünglich leerer Wille an dem „Logischen" seine Erfüllung erst „an sich reißt", sondern daß die nachträgliche Beleuchtung seines Inhalts durch die Vernunft erst die Vernunftwidrigkeit seines Inhalts darthut und es rathsam macht, diesen Inhalt mit seinem reinen Gegentheil, mit der Selbstnegation, zu vertauschen; — also müsse der Wille bereits vor aller Vernunft und Logik vermöge seines eigenen Wesens einen Inhalt an sich gehabt haben, und die Streitfrage formulire sich nunmehr dahin, ob dieser Inhalt noch als „Vorstellung" dürfe bezeichnet werden.

Der Hartmann'schen Betonung des Satzes gegenüber, daß ohne Vorstellung ein wirkliches Wollen nicht möglich sei, macht Bahnsen geltend, daß durch das Motiv nichts in den Willen hineinkomme, was nicht bereits, nur in anderer, nämlich noch nicht vorgestellter — man möchte am liebsten sagen: in unvorgestellter — Form vorher in ihm selber vorhanden gewesen.

Bahnsen wirft gewissen Partien des von Hartmann'schen Werks eine gegen die sonstige Klarheit und Bestimmtheit seiner Darlegungen aufs unvortheilhafteste abstechende „verschwommene Nebelhaftigkeit" vor. Er sei insbesondere nicht zu einer durchsichtigen Unterscheidung zwischen Inhalt und Object des Willens gelangt, ohne welche doch die Frage gar nicht zum Austrag gebracht werden könne, ob die Qualität „Vorstellung sein" dem Willensinhalt als solchem oder nur in seiner Veräußerlichung als Motiv beizulegen sei.

Bahnsen macht es Hartmann zum Vorwurf, daß er die Ausdrücke „Ziel, Object und Inhalt" des Willens confundire.

„Was aber das Motiv eigentlich sei — nämlich das in die Vorstellungswelt projicirte Correlat des unabhängig von dieser Projection vorhandenen Willensinhalts, das wissen wir nicht durch dieses Hin- und Herschwanken zwischen halb, ganz oder gar nicht synonymen Begriffen, sondern aus eigenem Besinnen über die vis essendi als die Bedingung für irgendwelche potentia existendi. Weil es uns ein Satz von aprioriſcher Gewißheit ist, daß alles wahrhaft Seiende Was und Daß zumal, untrennbare Einheit von Essenz und Existenz ist, ein in sich selbst Bestimmtes, nur sich selbst Gleiches, da es ja sein Sein in sich, nicht von einem andern, als bloße Erscheinung, zu Lehen hat, weil seine Bestimmtheit die des ein für allemal durch sich selber Bestimmtseins ist: deshalb ist es uns unmöglich, uns einen Willen zu denken, der, in total bestimmungsloser Indifferenz, durch einen Erregungsgrund von jedesmal ganz bestimmter Beschaffenheit sich sollte erregen lassen, ohne in sich selber als unveräußerliche Essentia eine Erregbarkeit von correspondirender Bestimmtheit zu besitzen."

Nur die unkritische Betrachtungsweise verwechselt nach Bahnsen fortwährend den wahren Inhalt des Willens mit den Objecten, in deren Vorstellung dieser Inhalt sich, den Umständen nachgebend, kleidet. Das unkritische Urtheil vergesse, daß für das wahrhaft Seiende das Vorgestelltwerden etwas ganz Unwesentliches ist. „Ausgangspunkt, Straße und Ziel bleiben dieselben auch im Dunkeln, wenn nachts keine am Wege aufgestellte und angezündete Laternen sie beleuchten."

Das Motiv ist nach Bahnsen nur das Erregende, das aus dem Schlummer der Latenz Hervorrufende, „schöpferisch nur wie der Eimer, mit welchem man aus dem Brunnen Wasser schöpft, aber nicht wie ein

creator omnipotens, welcher etwas hineinbringt, das nicht ſchon von ſelber, ſpontan und vermöge ſeiner Aſeität da war".

Das Motiv locke den Willensinhalt in die Außenwelt, vermöge dies aber nur kraft der eigenen nach außen gerichteten Tendenz des Willens ſelber.

Ich ſtimme dieſer Kritik in ihrem Grundgedanken, daß die Wirkſamkeit der Motive auf den Willen durch den eigenthümlichen Inhalt oder die Tendenz des Willens bedingt ſei, daß alſo nicht, wie bei E. von Hartmann, einem leeren Willen eine inhaltgebende Vorſtellung gegenüberſtehe, völlig bei, dehne aber dieſes Verhältniß von Wille und Vorſtellung auf alle Stufen der Vorſtellung aus, halte alſo auch da, wo die Vorſtellung nicht die Form des Motivs, ſondern nur die des percipirten Reizes hat, wie im vegetativen, oder auch nur die der innegewordenen mechaniſchen Einwirkung, wie im unorganiſchen Gebiete, ihre Wirſamkeit ebenfalls für bedingt durch die Tendenz des daſelbſt herrſchenden *Willens*. So wie ich den Begriff der Vorſtellung im Schopenhauer'ſchen Sinne generaliſire, ſo generaliſire ich natürlich auch das *Verhältniß* von Wille und Vorſtellung und finde alſo nicht blos die Wirkſamkeit des *Motivs*, ſondern auch die der beiden andern Claſſen von Urſachen bedingt durch die Tendenz des Willens der Körper, auf die ſie wirken. Warum kann ein Stein nicht durch Motive bewegt werden, wie ein Thier, wohl aber durch Stoß? Weil der *Wille* des Steines ein anderer iſt, als der thieriſche Wille. Man gebe dem Stein einen thieriſchen Willen und man wird ihn eben dadurch auch für *Motive* empfänglich machen.

Die Schopenhauerſche Philoſophie iſt durch die *Subordination* der Vorſtellung unter den Willen weit moniſtiſcher, als die Hartmann'ſche, die durch die *Coordination* Beider in einen Dualismus zurückfällt. Dieſen Dualismus hat übrigens auch ein anderer Kritiker der „Philoſophie des Unbewußten", *Johannes Volkelt*, obwohl von einem falſchen moniſtiſchen Standpunkt aus, nämlich vom Hegel'ſchen, ſcharf bekämpft. (Vergl. „Das Unbewußte und der Peſſimismus. Studien zur modernen Geiſtesbewegung von Dr. Johannes Volkelt", Berlin 1873, Verlag von F. Henſchel.) Der zweite Theil dieſer Schrift enthält eine ausführliche Kritik der Hartmann'ſchen Metaphyſik und ihres Dualismus von Willen und Vorſtellung.

Neunter Brief.

Bedeutung des willensfreien und des willenverneinenden Erkennens bei Schopenhauer. — Widerlegung Thilo's.

Sie geben, verehrter Freund, zwar zu, daß die Schopenhauer'sche Subordination der Vorstellung unter den Willen, welche überall durch die Erfahrung bestätigt werde, der Hartmann'schen Coordination Beider vorzuziehen sei. Aber, ist es denn, fragen Sie, consequent, daß Schopenhauer, nachdem er im zweiten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" ausführlich vom Primat des Willens über die Vorstellung gesprochen und den Intellect überall als den Diener des Willens dargestellt hat, — daß er im dritten und vierten Buche, in der Aesthetik und Ethik, der Vorstellung auf einmal eine Superiorität über den Willen beilegt, derzufolge sie nicht blos sich völlig unabhängig vom Willen macht, sondern denselben sogar verneint? Wie kann, fragen Sie, die ihrer Natur nach zum Dienste des Willens geschaffene Vorstellung zu solcher Herrschaft gelangen? Hebt diese nicht wieder die früher behauptete Subordination auf und kehrt das Verhältniß um?

Ich will nun nicht leugnen, daß das willensfreie Erkennen des Genies, von dem Schopenhauer im dritten Buche bei Betrachtung der Kunst spricht, und das willenüberwindende Erkennen des Heiligen, von dem er im vierten Buche bei Betrachtung der Verneinung des Willens spricht, seiner Lehre vom Primat des Willens zu widersprechen scheint. Ich kann aber auch nur zugeben, daß es ihr zu widersprechen scheint, nicht aber, daß es ihr wirklich widerspricht.

Was zunächst das willensfreie Erkennen des Genies in der ästhe-

tiſchen Contemplation betrifft, ſo habe ich ſchon anderwärts gezeigt, daß das äſthetiſche Erkennen nur relativ willensfrei iſt, nicht abſolut; da es auch noch einen Willen zur Vorausſetzung hat, wenngleich einen höhern, als der gemeine, unäſthetiſche Wille iſt. Der Herbartianer Thilo hatte nämlich gegen das willensfreie Erkennen eingewendet:

„Wie ſoll es denn das erkennende Subject machen, ſich von ſeinem Willen loszureißen? Es iſt ja weiter nichts, als ein auf beſondere Weiſe geformter Wille! Alle Vorgänge in ihm können ihren Grund nur in dieſem beſondern Wollen haben, alles Vorſtellen kann nur im Dienſte dieſes Wollens ſtehen, d. h. nur ein Werkzeug desſelben, alſo auch weiter nichts ſein, als ein auf beſondere Weiſe geformtes Wollen. Ein reines, von ſeinem Wollen losgeriſſenes Subject des Erkennens iſt nach Schopenhauer's Principien eine baare Unmöglichkeit.“ (Vergl. Zeitſchrift für exacte Philoſophie VIII, 4., 353—355.) Hiergegen nun ſagte ich:

„Ja, wenn man nicht in den Geiſt der Schopenhauer'ſchen Lehre eindringt, ſondern am Buchſtaben kleben bleibt, ſo iſt das vom Wollen losgeriſſene Erkennen allerdings eine baare Unmöglichkeit. Der Wille iſt ja Alles in Allem nach Schopenhauer, wie ſollte es alſo etwas geben können, was ihm entwiſcht? Dieſer Einwand liegt ja zu ſehr auf der Hand, als daß er nicht Jedem ſofort einfallen ſollte. Aber eben, weil er ſo auf der Hand liegt, darum iſt ihm nicht zu trauen. Sieht man näher zu, ſo findet man, daß die Losreißung des Erkennens vom Wollen in der äſthetiſchen, auf die Ideen gerichteten Contemplation nach Schopenhauer keine abſolute, ſondern nur eine relative iſt, nur eine Losreißung von den Zwecken des individuellen Willens, nicht aber von dem Willen zum Leben überhaupt; denn auch das äſthetiſch contemplirende Subject bejaht noch den Willen zum Leben, da es ja Freude findet am Anſchauen der Ideen oder Stufen dieſes Willens. Freude iſt ja, wie überhaupt Gefühl nach Schopenhauer, ohne Willen nicht möglich. Aber der Wille, welcher der äſthetiſchen Freude zu Grunde liegt, iſt nicht mehr der enge, auf die individuellen Zwecke der unter beſtimmten räumlich-zeitlichen Verhältniſſen lebenden Perſon, ſondern der erweiterte, auf die Ideen gerichtete Wille, welcher will, daß die einzelnen Dinge ihren eigenen Ideen adäquat ſeien, und der

daher an dem Anblicke adäquater Abbilder der Ideen, sei es in der Natur oder in der Kunst, seine Freude findet. Dem objectiven Erkennen in der ästhetischen Contemplation liegt also ein objectiver Wille zum Grunde, und folglich ist die von Schopenhauer behauptete Losreißung des Erkennens vom Wollen keine absolute, sondern nur eine relative. In der ästhetischen Contemplation entwischt das Erkennen dem Wollen nicht schlechthin, sondern es entwischt nur dem Dienste des persönlichen Willens und tritt dafür in den Dienst des die Ideen bejahenden Willens."

Daß dieses der Sinn des willensfreien Erkennens bei Schopenhauer sei, dafür will ich Sie noch besonders auf eine Stelle aufmerksam machen, aus der deutlich genug hervorgeht, daß Schopenhauer auch dem willensfreien Erkennen noch einen Willen zum Grunde legt, nur einen Willen höherer Art als den, wovon er es für frei erklärt. Schopenhauer leugnet nämlich, daß der Künstler, um eine schöne menschliche Gestalt zu bilden, die an viele Menschen einzeln vertheilten schönen Theile empirisch zusammensuche und zusammensetze. Er erklärt dies für eine besinnungslose Meinung; denn es frage sich, woran der Künstler erkennen soll, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? Rein a posteriori sei überhaupt keine Erkenntniß des Schönen möglich. Welches ist denn nun aber die aprioriſche Quelle derselben? Schopenhauer antwortet: „Daß wir Alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im ächten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objectivation auf ihrer höchsten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, ihr gleichsam zurufend: «Das war es, was du sagen wolltest!» «Ja das war es!» hallt es aus dem Kenner wieder.... Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a

posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das Ansich der Natur, der sich objectivirende Wille selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen." (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, 261—263.)

Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß Schopenhauer das willensfreie ästhetische Erkennen so wenig für ein absolut willenloses hält, daß er es sogar aus dem mit dem Naturwillen identischen Willen des Künstlers und Kenners ableitet. Also hat die Willensfreiheit des ästhetischen Erkennens nur eine relative Bedeutung. (Vergl. Einleitung zur Gesammtausgabe der Werke Schopenhauer's, S. LXXVI—LXXVIII.)

Aber eben so wenig, als das ästhetische, ist das ethische Erkennen, das Durchschauen des principii individuationis, welches zunächst zur Tugend und weiterhin zur gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben führt, ein absolut, sondern ebenfalls nur ein relativ willenloses. Denn der Tugendhafte und der Heilige wollen etwas; nur ist Das, was sie wollen, das Entgegengesetzte von Dem, was der Egoist und Lebenslustige will. Ohne diesen entgegengesetzten, antiegoistischen und antiweltlichen Willen käme es gar nicht zu jenem Erkennen, welches den Egoismus und den Weltsinn überwindet. Das ethische Erkennen hat also den ethischen Willen zur Voraussetzung, und also auch hier findet dasselbe Verhältniß des Erkennens zum Wollen, dieselbe Subordination der Vorstellung unter den Willen statt, wie auf allen übrigen Stufen der Welt. Wie das Motiv nur auf einen für es empfänglichen Willen wirkt, also diesen zur Voraussetzung hat (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Motiv); ebenso kann auch jene Erkenntniß, die Schopenhauer im Gegensatz zum Motiv Quietiv nennt, nur unter Voraussetzung eines Willens, der für sie empfänglich ist, wirken. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Quietiv.) Das Quietiv hat eben so wenig eine zwingende Macht über den Willen, als das Motiv. Deshalb spricht Schopenhauer von dem innern Kampfe, den auch die Heiligen noch immer zu bestehen haben, von der Willensanstrengung, deren sie bedürfen, um die ihnen aufgegangene Erkenntniß wirksam zu erhalten, indem er sagt: „Indessen dürfen wir doch nicht

meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden..... Daher finden wir im Leben heiliger Menſchen jene geſchilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüte, welche hervorgeht aus der ſteten Ueberwindung des Willens, und ſehen, als den Boden, welchem ſie entſprießt, den beſtändigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben." („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 462 fg.)

Alſo auch die Heiligkeit, die in der Verneinung des Willens zum Leben beſteht, iſt nach Schopenhauer nichts abſolut willenloſes, ſondern iſt Product der Ueberwindung des weltbejahenden Willens durch den weltverneinenden Willen, wobei jene Erkenntniß, welche als Quietiv wirkt, nur Dienſte leiſtet.

Folglich behauptet auch hier der Wille den Primat über den Intellect, und der Intellect ſteht auch hier nur im Dienſte des Willens. Sei der Wille ein weltbejahender, oder ein weltverneinender, immer kann ihm der Intellect nur die Wege zeigen, die am beſten und ſicherſten zu ſeinem Ziele führen; aber über das Ziel ſelbſt entſcheidet nur der Wille. Es bleibt alſo bei Dem, was Schopenhauer ſagt: „Ueber das Wollen ſelbſt, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime deſſelben hat der Intellect keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen beſtimme, iſt wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile ſeiner Schritte ſei." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 251.)

Zehnter Brief.

Vertheidigung der Schopenhauer'schen Lehre vom Primat des Willens gegen Professor Jürgen Bona Meyer und gegen Dr. E. M. Friedrich Zange.

Einige Gegner Schopenhauer's haben seiner Lehre vom Verhältniß des Intellects zum Willen, daß nämlich dieser das Primäre, jener secundär, dieser der Herr, jener der Diener sei, wie er es besonders in dem Capitel „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein" („Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 19) dargestellt hat, den Vorwurf gemacht, daß sie die Macht des Intellects unterschätze, indem sie ihn dem Willen gegenüber für machtlos erklärt, und daß sie dadurch mit den Thatsachen in Widerspruch gerathe. Diese Gegner halten sich hierbei besonders an folgende Stellen: „Hält der Intellect dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und ebenso, wenn der Intellect mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäß scheint; da hat dieser unterdessen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Divan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen, welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets dasselbe bleibt." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 231.) „Der Herr ist der Wille, der Diener der Intellect; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der

Titel Hegemonikon dem Willen gebüren: jedoch ſcheint derſelbe wiederum dem Intellect zuzukommen, ſofern dieſer der Leiter und Führer iſt, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber iſt das treffendeſte Gleichniß für das Verhältniß Beider der ſtarke Blinde, der den ſehenden Gelähmten auf den Schultern trägt." (Daſelbſt S. 233.) — Gegen dieſe Darſtellung des Verhältniſſes des Intellects zum Willen ſagt Profeſſor Jürgen Bona Meyer in Bonn: „Alle dieſe Bilder verdecken nur den wahren Sachverhalt und laſſen ſich zum Theil ſelbſt gegen Schopenhauer kehren. In einer fremden Stadt mag der Herr das Ziel beſtimmen, wohin er will, aber der Lohnbediente, der ihn führt, beſtimmt die einzuſchlagenden Wege, um zum Ziele zu kommen, und der Herr folgt." („Arthur Schopenhauer als Menſch und Denker", Heft 145 der Sammlung gemeinverſtändlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und v. Holtzendorff, S. 35.)

Ein anderer Gegner Schopenhauer's, Dr. E. M. Friedrich Zange, polemiſirt gegen die Schopenhauer'ſche „Macht- und Willenloſigkeit des Intellects" in folgender Weiſe: „Nach Schopenhauer's Anſicht hat ſich wohl der Wille «zur Erreichung ſeiner Zwecke», «um ſeine Bedürfniſſe zu befriedigen», «ſich ſelbſt als Individuum zu erhalten» u. ſ. w. den Intellect geſchaffen, aber dieſer ſelbſt iſt durchaus willenlos, keine Erſcheinung des Willens. ..... Wie kommt Schopenhauer dazu, das Gehirn nicht als unmittelbar zum Organismus gehörig zu betrachten? Nur eine ganz äußerliche, materialiſtiſch-naturwiſſenſchaftliche Betrachtung, in welcher Alles nur auf Erhaltung und Wohlbefinden des Individuums und der Gattung ankommt, konnte ihn dazu verführen, nicht eine ſolche Betrachtung, welche den Menſchen auch als Organ zur Erreichung höherer Zwecke auffaßt. Und doch hätte ſich Schopenhauer ſagen müſſen, daß der Wille gerade da, wo er ſich die leichteſten, feinſten und beweglichſten Organe geſchaffen, im Gehirn, in jenen «Gehirnkräften», ſich am allerdeutlichſten offenbaren müſſe, weil er da am wenigſten durch eine erſt ſchwer zu überwindende Materie gehemmt und verdunkelt wird; daß alſo gerade in jenen ewigen Geſetzen des Denkens, Urtheilens und ſittlichen Wollens der das Ding an ſich verdeckende Schleier am meiſten gelüftet ſei. Daraus würde dann freilich gerade eine Macht des Intellects über den Willen, als natürliches Begehren,

nicht nur erklärlich sein, sondern nothwendig folgen. Und die ganze Weltanschauung würde ins Gegentheil umschlagen, erkennend, daß gerade der Geist durchaus nicht dazu da sei, dem Willen, dem Begehren, der Erhaltung des Individuums zu dienen, sondern daß er vielmehr berufen sei, über den Willen zu herrschen, daß er hohe Ziele und Ideale vorzeichne und sie anzustreben fordere, so daß dann also umgekehrt das Individuum und sein Organismus nur dazu da wäre, um diesen Geist sowohl, als das Streben nach seinen Idealen möglich zu machen." Weiter sagt Dr. Zange: „Eben so wenig wie principiell kann Schopenhauer seinen Satz von der Macht- und Willenlosigkeit des Intellects gegenüber den Thatsachen des Lebens aufrecht erhalten. Er muß zugeben, daß «Hoffen und Fürchten Affectionen sind, welche nur der Mensch eben in Folge seines in die Ferne schauenden Intellects kennt», und doch sind sie nichts als «Affectionen des Willens». Sie setzen also mindestens einen sehr starken Einfluß des Intellects auf den Willen voraus." („Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip von Dr. E. M. Friedrich Zange. Gekrönte Preisschrift." Leipzig 1872, Verlag von Breitkopf und Härtel. Seite 191—194.)

Diese ganze Polemik des Gekrönten halte ich für verfehlt. Erstens ist es nicht wahr, daß nach Schopenhauer der Intellect „durchaus willenlos, keine Erscheinung des Willens" sei. Denn der Intellect als Gehirnfunction ist nach Schopenhauer ein Organ des Leibes, der ganze Leib aber ist Erscheinung des Willens, folglich ist der Intellect so gut wie Hand und Fuß, Lunge und Magen, u. s. w., eine Willenserscheinung; in ihm objectivirt sich nämlich der Wille zu erkennen, wie in der Hand der Wille zu greifen, im Fuß der Wille zu gehen u. s. w. Schopenhauer sagt ausdrücklich, daß das Gehirn und dessen Function, das Erkennen, also der Intellect, mittelbar und secundär zur Erscheinung des Willens gehöre. „Auch in ihm objectivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen

aber, der Intellect, welcher im Selbſtbewußtſein ſich durchaus als das Secundäre darſtellt, iſt nicht nur als ſein Accidenz, ſondern auch als ſein Werk anzuſehen und alſo durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellect phyſiologiſch ſich ergiebt als die Function eines Organs des Leibes; ſo iſt er metaphyſiſch anzuſehen als ein Werk des Willens, deſſen Objectivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib iſt. Alſo der Wille zu erkennen, objectiv angeſchaut, iſt das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objectiv angeſchaut, der Fuß iſt; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. ſ. f." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 293.)

Der Intellect iſt alſo nach Schopenhauer zwar nicht Erſcheinung des ganzen Willens, ſo wenig als Hand, Fuß, Magen und Genitalien; aber er iſt doch Erſcheinung einer beſondern Beſtrebung des Willens, ſo gut wie Hand, Fuß, Magen, Genitalien. Und deshalb iſt es falſch, wenn der gekrönte Preisſchriftſteller Schopenhauern vorwirft, bei ihm ſei der Intellect „durchaus willenlos, keine Erſcheinung des Willens".

Eben ſo falſch iſt aber zweitens der Vorwurf der „Machtloſigkeit des Intellects über den Willen" bei Schopenhauer. Der Intellect iſt ja nach ihm das Medium der Motive, die Motive aber ſind willenbewegende Urſachen, ja ſogar trotz ihrer Geiſtigkeit (Idealität) nicht minder ſtark wirkende Urſachen, als die plumpſten materiellen Urſachen, da „ein Motiv eben ſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache". („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 44 fg.) „Der Unterſchied zwiſchen Urſache, Reiz und Motiv iſt offenbar blos die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Weſen: je größer dieſe, deſto leichterer Art kann die Einwirkung ſein: der Stein muß geſtoßen werden; der Menſch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Urſache, alſo mit gleicher Nothwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation iſt blos die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität: der Intellect iſt das Medium der Motive, weil er die höchſte Steigerung der Empfänglichkeit iſt. Allein hierdurch verliert das Geſetz der Kauſalität ſchlechterdings nichts an ſeiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv iſt eine Urſache und wirkt mit der Nothwendig

keit, die alle Urſachen herbeiführen. Beim Thier, deſſen Intellect ein einfacher, daher nur die Erkenntniß der Gegenwart liefernder iſt, fällt jene Nothwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellect des Menſchen iſt doppelt: er hat, zur anſchaulichen, auch noch die abſtracte Erkenntniß, welche nicht an die Gegenwart gebunden iſt: d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentſcheidung, mit deutlichem Bewußtſein: nämlich er kann die einander ausſchließenden Motive als ſolche gegen einander abwägen, d. h. ſie ihre Macht auf ſeinen Willen verſuchen laſſen; wonach ſodann das ſtärkere ihn beſtimmt und ſein Thun mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der geſtoßenen Kugel." („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 48.)

Dieſer Darſtellung gegenüber nimmt ſich der Vorwurf, daß bei Schopenhauer der Intellect *machtlos* ſei, ſonderbar aus. Die Motive, die der Intellect liefert, ſind ja nach Schopenhauer nicht blos, gleich den mechaniſchen Urſachen und den Reizen, auf den Willen wirkende *Urſachen*, die ſein Thun mit Nothwendigkeit beſtimmen; ſondern ſie bilden auch innerhalb ihrer ſelbſt eine Rangordnung, in der die vernünftigen Motive größere Macht über den Willen haben, als die ſinnlichen, da die *Vernunft* nach Schopenhauer im Stande iſt, mittelſt der von ihr gelieferten *begrifflichen*, an die Gegenwart nicht gebundenen Vorſtellungen die ſinnlichen oder anſchaulichen Motive, denen das Thier noch unterliegt, zu beſiegen.

Dieſen Vorzug des Menſchen, mittelſt der Vernunft der thieriſchen Triebe Herr zu werden, hat Schopenhauer wiederholt und ſehr ſcharf hervorgehoben. Er hat deutlicher, als irgend Einer, gezeigt, worin die eigentlich *praktiſche* Macht der Vernunft beſteht. Der ganze Unterſchied des Thuns und Wandels des Menſchen von dem der Thiere beruht nach ihm auf den abſtracten Begriffen der Vernunft. „Der Einfluß dieſer auf unſer ganzes Daſein iſt ſo durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewiſſermaaßen in das Verhältniß ſetzt, welches die ſehenden Thiere zu den augenloſen (gewiſſen Larven, Würmern, Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getaſt allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, ſie Berührende; die ſehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenſo nun beſchränkt die Abweſenheit der Vernunft

die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. realen Objecte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfaſſen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebſt dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir überſehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit..... Die allſeitige Ueberſicht des Lebens im Ganzen, welche der Menſch durch die Vernunft vor dem Thier voraus hat, iſt auch zu vergleichen mit einem geometriſchen, farbloſen, abſtracten, verkleinerten Grundriß ſeines Lebensweges. Er verhält ſich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelſt Seekarte, Kompaß und Quadrant ſeine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel ſieht. Daher iſt es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Menſch, neben ſeinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im erſten iſt er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß ſtreben, leiden, ſterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor ſeinem vernünftigen Beſinnen ſteht, iſt die ſtille Abſpiegelung des erſten und der Welt, worin er lebt, iſt jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt..... Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig über ſich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird. Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 100—102.)

Die vollkommenſte Entwickelung der praktiſchen Vernunft, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchſte Gipfel, zu dem der Menſch durch den bloßen Gebrauch ſeiner Vernunft gelangen kann,

und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist nach Schopenhauer als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. (Daselbst S. 103 fg.)

An einer andern Stelle sagt Schopenhauer: „Was für ein unbändiges Roß Zügel und Gebiß ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellect: an diesem Zügel muß er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde identisch mit dieser." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 238.) Schopenhauer schreibt also doch dem Intellect die Macht zu, den wilden, ungestümen Willen zu bändigen, zu zügeln, zu lenken. Mit welchem Rechte daher macht ihm der oben erwähnte Preisgekrönte den Vorwurf, daß er sich durch die behauptete Machtlosigkeit des Intellects mit den Thatsachen des Lebens in Widerspruch gesetzt habe? — Der Preisgekrönte führt ja sogar selbst Stellen aus Schopenhauer's Werken an, die seinen Vorwurf widerlegen, indem er sagt: „Ja Schopenhauer erkennt dem Intellect noch eine viel größere Macht über den Willen zu, wenn er Hauptw. I, S. 334, sagt: «Die Vernunft könne die widrigen Eindrücke des Todes, die Todesfurcht überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stelle, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben.» Und im II. Bande, S. 530 sagt er sogar, nachdem er S. 529 erklärt hat, die Todesfurcht sei von aller Erkenntniß unabhängig, weil sie die Kehrseite unsers Willens zum Leben sei: «wir feiern daher, wenn die Todesfurcht besiegt wird, den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist.» — So viel vermag also der Intellect über den Willen! — Ja, er vermag noch mehr. Durch ihn allein ist ja «die Verneinung des Willens zum Leben» möglich (I, §. 69), «der Wille kann durch Nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Die Natur führt den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann.» Der Intellect ist — «das erlösende Princip in der Sahara des Irrthums und der Sünde, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze befreien kann»!!" (S. 194 der gekrönten Preisschrift Zange's.)

Von Machtloſigkeit des Intellects über den Willen bei Schopenhauer kann alſo nicht mehr die Rede ſein. Aber eine andere Frage freilich iſt es, ob nicht Schopenhauer durch die Anerkennung der Macht des Intellects über den Willen ſich in Widerſpruch geſetzt habe gegen die von ihm behauptete ſecundäre Natur des Intellects, derzufolge die Stellung deſſelben zum Willen eine dienende und der eigentliche Herr der Wille iſt. Die Gegner Schopenhauer's halten dieſes allerdings für einen Widerſpruch, ich aber nicht. Profeſſor Jürgen Bona Meyer z. B. in der oben angeführten Stelle wendet das Beiſpiel vom „Lohnbedienten" gegen Schopenhauer an, indem er ſagt: „In einer fremden Stadt mag der Herr das Ziel beſtimmen, wohin er will, aber der Lohnbediente, der ihn führt, beſtimmt die einzuſchlagenden Wege, um zum Ziele zu kommen, und der Herr folgt." Als ob damit der von Schopenhauer behauptete Primat des Willens über den Intellect widerlegt wäre. Als ob dadurch, daß der Herr dem Diener folgt, das Verhältniß beider ſich umkehrte und der Diener zum Herrn würde! So hat Schopenhauer nicht gefolgert, dieſe Folgerung hat er vielmehr ſeinen ſich ſcharfſinnig dünkenden Gegnern überlaſſen. Er wußte, daß der Herr, der Wille, obgleich er ſeinem Diener, dem Intellect, folgt, doch der Herr bleibt, weil er es iſt, der das Ziel beſtimmt, wohin ihn der Diener führen ſoll, und weil nicht Der, welcher die Wege zum Ziele weiſt, der Herr iſt, ſondern Der, welcher das Ziel vorſchreibt.

Auf allen Stufen des Willens in der Welt haben die ihn bewegenden und ſein Thun beſtimmenden Urſachen zwar Macht über ihn, aber dieſe Macht iſt überall eine ſecundäre, vom Willen ſelbſt entlehnte, weil ſie nur auf einen für ſie empfänglichen Willen wirken, einem unempfänglichen gegenüber hingegen machtlos ſind. Die willenbewegenden Urſachen ſetzen ja überall den Willen, auf den ſie wirken ſollen, ſchon voraus, ſchaffen ihn aber nicht; ihre Macht kann alſo nur ſo weit gehen, einen ſchon vorhandenen, ſeiner Qualität nach ihnen entſprechenden Willen zur Action zu beſtimmen, aber nicht ſo weit, einen ihnen entſprechenden Willen, wo er fehlt, ins Daſein zu rufen. Der Intellect mit ſeinen Motiven iſt daher, je nach den Umſtänden, bald ohnmächtig, bald ſehr mächtig. Einem Stein, einer Pflanze, einem Thier gegenüber iſt die Vernunft mit ihren begrifflichen Motiven ohn-

mächtig, auf einen Menschen hat sie große Macht. Warum? Weil jene keinen für Vernunftmotive empfänglichen Willen haben, dieser aber ja. Auch im Menschen ist die Macht des Intellects eine beschränkte. Auf die rein vegetativen Functionen seines Leibes üben intellectuelle Motive keine Macht aus. Die Wirksamkeit jeder Classe von Ursachen ist überhaupt nicht blos durch ihre eigene Beschaffenheit bedingt, sondern auch durch die Beschaffenheit dessen, worauf sie wirken. Und die Motive des Intellects, als eine besondere Classe von Ursachen, machen von diesem Gesetze keine Ausnahme. Ein blinder Wille, wie der des fallenden Steines, kann durch vernünftige Vorstellungen nicht in seinem Fall aufgehalten werden; eben so wenig aber ein Mensch, der, von blinder Leidenschaft fortgerissen, sich in einem Zustande befindet, in welchem er für vernünftige Motive gar nicht empfänglich ist.

Die Schopenhauer'sche Lehre vom Primat des Willens bleibt also bestehen, trotzdem daß zuzugeben ist und von Schopenhauer selbst zugegeben wird, daß der Intellect da, wo er mit seinen Motiven auf einen für dieselben empfänglichen Willen trifft, große Macht über diesen hat. Die Macht des Intellects über den Willen steht mit seiner secundären Natur durchaus nicht in Widerspruch; denn sie ist selbst nur eine secundäre, durch den Willen bedingte Macht.

Elfter Brief.

Auflösung des Gegensatzes zwischen Wille und Intellect. — Erweiterung des Begriffs vom „Willen zum Leben". — Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen Willen.

Der Gegensatz, den Schopenhauer zwischen Wille und Intellct macht, daß jener nämlich das Primäre, Herrschende, dieser das Secundäre, Dienende sei, löst sich, im Grunde genommen, in einen Gegensatz innerhalb des Willens auf, in den Gegensatz nämlich des primären, herrschenden und des secundären dienenden Willens. Denn obgleich der Intellect nach Schopenhauer als Function des Organismus zur Erscheinung gehört, so ist er doch, wie der ganze Organismus, Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens; auch in ihm objectivirt sich der Wille, und zwar als Wille zur Wahrnehmung, als ein Erkennenwollen. „So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen ist, so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das Selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung." Physiologisch angesehen, ist der Intellect eine Function eines Organs des Leibes, des Gehirns, metaphysisch angesehen hingegen ist er Objectivation des Willens und zwar des Willens zu erkennen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erkenntniß.)

Das Verhältniß des Intellects zum Willen ist also, im Grunde genommen, nur das Verhältniß eines besondern Willens des Organismus, nämlich des Erkenntnißwillens, zum allgemeinen Willen desselben. Welches ist nun aber dieser letztere? Schopenhauer hat ihn als Lebenswillen oder Wille zum Leben bestimmt. Folglich ist,

indem er den Intellect, die Erkenntnißfunction, für den Diener des Willens erklärt, damit weiter nichts gesagt, als daß der Erkenntnißwille im Dienste des Lebenswillens steht, daß es mithin zweierlei Willen giebt: primären und secundären, herrschenden und dienenden Willen.

Jedes besondere Wollen des Organismus ist ein dienendes, der Gesammtwille desselben hingegen ist das Herrschende. Der Wille zu gehen, zu greifen, zu erkennen, u. s. w., sie alle stehen nur im Dienste des Lebenswillens.

Aber ist nicht eben Dieses bestreitbar, daß der herrschende Wille, wie Schopenhauer behauptet, „Wille zum Leben" sei? Schopenhauer mag sich zwar wohl mit Recht rühmen, daß Wille zum Leben keine bloße Hypostase, kein leeres Wort, kein leerer Wortschall, wie das Absolutum, das Unendliche, u. s. w., sondern ein Reales sei; aber hat er auch Recht zu behaupten, daß Wille zum Leben „das innerste Wesen der Welt, das Allerrealste, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst" sei? („Welt als Wille und Vorstellung", II, 400 fg.) Wird diese Behauptung nicht durch jene Thatsachen widerlegt, in denen der Mensch das Leben für höhere, für geistige und sittliche Zwecke aufopfert und dadurch beweist, daß ihm das Leben keineswegs der Güter höchstes, keineswegs das „Allerrealste" ist? Giebt es nicht Unzählige, denen Ehre, Tugend, Recht höher steht, als das Leben, die für das Wohl der Familie oder des Vaterlandes bereit sind, ihr Leben zum Opfer zu bringen? Besiegt nicht sogar schon bei den Thieren die aufopfernde Sorge für die Brut und die tapfere Vertheidigung der Heerde den individuellen Lebenstrieb?

Im Hinblick auf diese Thatsachen scheint mir die Bezeichnung des den Kern der Welt bildenden Willens als „Wille zum Leben" allerdings anfechtbar, wenn man unter Leben nur das animalische und nur das individuelle Leben versteht. Wohl aber kann der Ausdruck stehen bleiben, wenn man ihn in weiterem Sinne nimmt und folglich darin, gemäß dem von Schopenhauer selbst neben dem Gesetze der „Homogeneität" zur Geltung gebrachten Gesetze der „Specification" alle Arten oder Stufen des Lebenswillens inbegriffen denkt. Dann wird man ihm zwar zugeben: „Alles drängt und treibt zum Dasein, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben" („Welt als Wille

Elfter Brief.

Auflösung des Gegensatzes zwischen Wille und Intellect. — Erweiterung des Begriffs vom „Willen zum Leben". — Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen Willen.

Der Gegensatz, den Schopenhauer zwischen Wille und Intellect macht, daß jener nämlich das Primäre, Herrschende, dieser das Secundäre, Dienende sei, löst sich, im Grunde genommen, in einen Gegensatz innerhalb des Willens auf, in den Gegensatz nämlich des primären, herrschenden und des secundären dienenden Willens. Denn obgleich der Intellect nach Schopenhauer als Function des Organismus zur Erscheinung gehört, so ist er doch, wie der ganze Organismus, Erscheinung des Dinges an sich, d. i. des Willens; auch in ihm objectivirt sich der Wille, und zwar als Wille zur Wahrnehmung, als ein Erkennenwollen. „So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen ist, so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das Selbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung." Physiologisch angesehen, ist der Intellect eine Function eines Organs des Leibes, des Gehirns, metaphysisch angesehen hingegen ist er Objectivation des Willens und zwar des Willens zu erkennen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erkenntniß.)

Das Verhältniß des Intellects zum Willen ist also, im Grunde genommen, nur das Verhältniß eines besondern Willens des Organismus, nämlich des Erkenntnißwillens, zum allgemeinen Willen desselben. Welches ist nun aber dieser letztere? Schopenhauer hat ihn als Lebenswillen oder Wille zum Leben bestimmt. Folglich ist,

indem er den Intellect, die Erkenntnißfunction, für den Diener des Willens erklärt, damit weiter nichts gesagt, als daß der Erkenntnißwille im Dienste des Lebenswillens steht, daß es mithin zweierlei Willen giebt: primären und secundären, herrschenden und dienenden Willen.

Jedes besondere Wollen des Organismus ist ein dienendes, der Gesammtwille desselben hingegen ist das Herrschende. Der Wille zu gehen, zu greifen, zu erkennen, u. s. w., sie alle stehen nur im Dienste des Lebenswillens.

Aber ist nicht eben Dieses bestreitbar, daß der herrschende Wille, wie Schopenhauer behauptet, „Wille zum Leben" sei? Schopenhauer mag sich zwar wohl mit Recht rühmen, daß Wille zum Leben keine bloße Hypostase, kein leeres Wort, kein leerer Wortschall, wie das Absolutum, das Unendliche, u. s. w., sondern ein Reales sei; aber hat er auch Recht zu behaupten, daß Wille zum Leben „das innerste Wesen der Welt, das Allerrealste, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst" sei? („Welt als Wille und Vorstellung", II, 400 fg.) Wird diese Behauptung nicht durch jene Thatsachen widerlegt, in denen der Mensch das Leben für höhere, für geistige und sittliche Zwecke aufopfert und dadurch beweist, daß ihm das Leben keineswegs der Güter höchstes, keineswegs das „Allerrealste" ist? Giebt es nicht Unzählige, denen Ehre, Tugend, Recht höher steht, als das Leben, die für das Wohl der Familie oder des Vaterlandes bereit sind, ihr Leben zum Opfer zu bringen? Besiegt nicht sogar schon bei den Thieren die aufopfernde Sorge für die Brut und die tapfere Vertheidigung der Heerde den individuellen Lebenstrieb?

Im Hinblick auf diese Thatsachen scheint mir die Bezeichnung des den Kern der Welt bildenden Willens als „Wille zum Leben" allerdings anfechtbar, wenn man unter Leben nur das animalische und nur das individuelle Leben versteht. Wohl aber kann der Ausdruck stehen bleiben, wenn man ihn in weiterem Sinne nimmt und folglich darin, gemäß dem von Schopenhauer selbst neben dem Gesetze der „Homogeneität" zur Geltung gebrachten Gesetze der „Specification" alle Arten oder Stufen des Lebenswillens inbegriffen denkt. Dann wird man ihm zwar zugeben: „Alles drängt und treibt zum Dasein, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben" („Welt als Wille

und Vorstellung, II, 400); man wird aber auch sich dessen erinnern, was Schopenhauer diesen Worten gleich hinzufügt: „und danach zur möglichsten Steigerung desselben.“ Diese Steigerung hat zur Folge, daß, ob zwar Alles zum Dasein und zum Leben drängt, doch nicht Alles *auf dieselbe Weise* dasein und leben will, sondern die Wesen höherer Stufen auf eine höhere Weise, als die der niedern. Anders will die Pflanze dasein, als der Stein, anders will das Thier leben, als die Pflanze, und wieder anders der Mensch als das Thier. Der Pflanze genügt das ernährungs- und fortpflanzungslose Dasein des Steines nicht, dem Thiere das blos vegetative Leben der Pflanze nicht, dem Menschen das bloße animalische Leben des Thieres nicht. Der Mensch will über dem animalischen ein *humanes*, d. i. ein vernünftiges und gesittetes Leben führen. Der Mensch hat nicht blos, wie Schopenhauer hervorhebt, einen zweifachen *Intellect*, einen anschauenden und einen reflectirenden, sondern dem entsprechend auch einen zweifachen *Willen*, einen thierischen und einen vernünftigen, und wie der reflectirende Intellect mit seinem Blick über das Ganze des Lebens, über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den anschauenden, auf das jedesmal Gegenwärtige beschränkten Intellect übersteigt, so auch der vernünftige, humane Wille den thierischen.

Schopenhauer hat den Fehler begangen, zwar die höhere Stufe des Intellects anzuerkennen und hervorzuheben, durch die der Charakter des Menschen sich von dem des Thieres so scharf unterscheidet, aber dabei doch von dem *Willen* des Menschen so zu sprechen, als wäre er von dem des Thieres nicht specifisch verschieden, wäre auch nur, wie dieser, auf Befriedigung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes gerichtet; während doch in Wahrheit dem menschlichen, über den thierischen hinausgehenden *Intellect* ein menschlicher, über den thierischen hinausgehender *Wille* entspricht, da ja sonst der vernünftige Intellect ganz zwecklos wäre. Würde der Mensch blos, wie das Thier, vom augenblicklichen physischen Bedürfniß getrieben, was nützte ihm da die Vernunft und woher hätte er die Fähigkeit, den physischen Lebenstrieb durch Aufopferung des physischen Lebens zu besiegen? Beweist nicht seine Empfänglichkeit für Vernunftmotive, daß er über dem thierischen einen vernünftigen *Willen* hat?

Schopenhauer nennt die Steigerung vom dumpfsten thierischen

Bewußtsein bis zu dem des Menschen eine fortschreitende „Ablösung des Intellects vom Willen", welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im Genie eintrete; daher könne man dieses als den höchsten Grad der Objectivität des Erkennens definiren. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 331.) Aber was Schopenhauer Sonderung oder Ablösung des Intellects vom Willen nennt (vergl. auch „Ueber den Willen in der Natur", S. 74—78) — das ist nur möglich durch eine Erhebung des menschlichen Willens über den thierischen. Der Objectivität des Erkennens beim Genie entspricht, wie ich (in dem 9. Briefe über das willensfreie Erkennen) nachgewiesen, eine gleiche Objectivität des Willens, und dasselbe gilt von der ethischen Objectivität des Gerechten und Tugendhaften; sie ist keine bloße Objectivität des Erkennens, sondern auch eine des Wollens. Die Ablösung des Intellects vom Willen ist also keine absolute, sondern nur eine relative; sie bedeutet nur Ablösung vom thierischen, auf blos egoistische Befriedigung gerichteten Willen.

Uebrigens habe ich die hier berührte schwache Seite der Schopenhauer'schen Philosophie, einen specifischen Unterschied des menschlichen vom thierischen Intellect, bei Gleichheit des Willens Beider, anzunehmen, schon in dem Werke „Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn. Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke", Berlin, 1863, S. 352 fg. aufgedeckt und widerlegt. Schon das metaphysische Bedürfniß, das Schopenhauer dem Menschen im Unterschiede vom Thiere beilegt und wegen dessen er ihn ein animal metaphysicum nennt, beweist zur Genüge, daß der menschliche Wille über den thierischen hinausgeht. Wie käme der Mensch, wenn sein Wille „genau denselben Zweck, wie der Wille im Thier: sich nähren und Kinder zeugen" hätte, wie Schopenhauer in einer von mir in dem obigen Memorabilienwerk (S. 352) mitgetheilten Stelle seines Nachlasses sagt, — wie käme er dazu, sich zur Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses religiöse und philosophische Systeme zu bilden, der Vertheidigung und Ausbreitung derselben alle seine Kräfte zu widmen, sein ganzes, sowohl individuelles als gesellschaftliches Leben nach ihnen einzurichten und sogar für das von ihnen verheißene Jenseits das Diesseits zum Opfer zu bringen? Setzt dies nicht einen über das Diesseits hinausgehenden Willen voraus?

Allem Geſagten zufolge iſt der Satz Schopenhauer's, daß das Weſentliche und Hauptſächliche im Thier und im Menſchen das Selbe iſt, und daß, was Beide unterſcheidet, nicht im Primären, im Principe, im innerſten Weſen und Kern beider Erſcheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille iſt, ſondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft (vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 240 fg.) — dieſer Satz iſt, ſage ich, dahin zu corrigiren, daß der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier im Secundären (Intellect) eine Folge des Unterſchiedes Beider im Primären (Wille) ſei. Denn, wenngleich den Erſcheinungen Beider Wille zum Grunde liegt, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß der Wille in Beiden auch identiſch iſt, d. h. daß er in Beiden genau Daſſelbe will, in Beiden das gleiche Ziel, den gleichen Endzweck verfolgt.

Im bloßen Wollen als ſolchem ſind freilich alle Weſen gleich, nicht blos Menſch und Thier, ſondern auch Menſch und Pflanze, Menſch und Stein. Aber nicht der leere Wille macht das eigentliche Weſen einer Erſcheinung aus; — denn einen leeren Willen giebt es ja gar nicht; — ſondern die ſpecifiſche Qualität des Willens, die eigenthümliche Richtung und das Ziel ſeines Strebens. Dieſes iſt beim Menſchen als ſolchem verſchieden von dem des Thieres.

Zwölfter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'ſchen Lehre vom Ich als dem „Wunder κατ' ἐξοχην." — Widerlegung des dualiſtiſchen Gegenſatzes zwiſchen Erkennen und Wollen aus dem Schopenhauer'ſchen Monismus heraus. — Conſequenz für die Unſterblichkeitsfrage.

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe gezeigt habe, daß das Verhältniß des Intellects zum Willen bei Schopenhauer im Grunde genommen nur das Verhältniß eines beſondern Organwillens zum Willen des Geſammtorganismus, alſo das Verhältniß eines ſecundären, dienenden Willens zum primären, herrſchenden, eines auf die Mittel gerichteten Willens zum zweckſetzenden Willen, iſt; ſo will ich Ihnen jetzt nicht verheimlichen, daß daneben noch eine andere Anſicht Schopenhauer's vom Verhältniß des Intellects zum Willen hergeht, die aber zu jener erſteren nicht paßt und die daher, weil jene erſtere nicht blos die eigentliche Anſicht Schopenhauer's, ſondern auch die wahre iſt, verworfen werden muß. In der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zu reichenden Grunde" §. 42 ſtellt nämlich Schopenhauer das Subject des Erkennens und das Subject des Wollens wie zwei fremde coordinirte Subjecte einander gegenüber und nennt die Verbindung Beider im Ich das Wunder κατ' ἐξοχην. „Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort «Ich» beide einſchließt und bezeichnet, iſt der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältniſſe der Objecte ſind uns begreiflich: unter dieſen aber können zwei nur in ſofern Eins ſein, als ſie Theile eines Ganzen ſind. Hier

hingegen, wo vom Subject die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objecte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjects mit dem Object ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχην nennen."

Auf diese seine Lehre beruft sich Schopenhauer auch noch später in der „Welt als Wille und Vorstellung" (I, 121, 296 und II, 226). Sie ist aber unhaltbar gegenüber der andern, daß der Intellect, also das Subject des Erkennens, dem Willen nicht als ein selbstständiges Wesen coordinirt, sondern als ein dienendes subordinirt ist. Hat der Wille, wie Schopenhauer („Ueber den Willen in der Natur", S. 48—51) lehrt, sich wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, auch mit einem Intellect, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art ausgerüstet; so kann die Verbindung des Intellects (des Subjects des Erkennens) mit dem Willen zur Einheit im Ich nicht wunderbarer, nicht unbegreiflicher sein, als die Verbindung jedes andern Organs mit demselben. Warum, könnte man fragen, soll gerade nur die Verbindung des Erkennens mit dem Wollen im Ich der „Weltknoten", das „Wunder κατ' ἐξοχην" sein, warum nicht auch die Verbindung des Athmens, des Verdauens, Zeugens u. s. w. mit demselben? Das Erkennen als Function des Gehirns steht ja nach Schopenhauer in demselben untergeordneten Verhältniß zum Princip des Gesammtorganismus, dem Willen zum Leben, wie die Functionen der andern Organe.

Das Schopenhauer'sche „Wunder κατ' ἐξοχην" beruht nur auf der dualistischen Voraussetzung, daß Erkennen und Wollen einander coordinirt sind, einander wildfremd gegenüberstehen. Da muß er sich denn freilich wundern, wie sie im Ich zur Einheit zusammenkommen. Mit seiner andern monistischen Lehre hingegen von der Subordination des Erkennens unter das Wollen ist jene Voraussetzung aufgegeben, und damit verschwindet denn auch das „Wunder κατ' ἐξοχην". Es kann nicht mehr davon die Rede sein, daß das Ich, indem es Erkennen und Wollen in sich vereinigt, „aus zwei heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, deren Scheidung im Tode vor sich geht" (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Ich); denn das Erkennen ist ja

dem Willen nicht fremd, vielmehr ist es an sich Erkenntnißwille, und wenngleich das physische Organ des Erkennens, das Gehirn, durch den Tod zerstört wird, so folgt doch daraus nicht, daß das metaphysische Substrat desselben, der Erkenntnißwille, mit zerstört wird.

Alles Metaphysische ist ja nach Schopenhauer unzerstörbar. Nun hat aber das Erkennen, die Gehirnfunction, doch auch eine metaphysische Seite; denn es ist an sich Erkenntnißwille. Folglich durfte Schopenhauer consequenterweise nicht lehren, daß zwar der Intellect, als bloße Function des Gehirns, vom Untergange des Leibes mitgetroffen werde, keineswegs hingegen der Wille, das Prius des Leibes (vergl. „Ueber den Willen in der Natur", S. 20; „Welt als Wille und Vorstellung", II, 305 fg.), sondern er mußte lehren: so wenig, als der Lebenswille, das Prius des ganzen Leibes, durch den Untergang desselben mitgetroffen wird, eben so wenig wird der Erkenntwille, das Prius des Gehirns, durch den Untergang des Gehirns mitgetroffen.

Es ergiebt sich für die Unsterblichkeitsfrage als Consequenz der Schopenhauer'schen Lehre vom Verhältniß des Metaphysischen zum Physischen dieses, daß nicht blos der Wille unsterblich ist, sondern auch der Intellect, zwar nicht der individuelle, hier in diesem bestimmten Leibe, diesem bestimmten Gehirne erscheinende, wohl aber der allgemeine, der Intellect überhaupt. Dies hat denn auch Schopenhauer selbst ausgesprochen, indem er gesagt: „daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subject des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und Tod irgend berührt werden" („Welt als Wille und Vorstellung", I, 324); ferner, „daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hiervon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles Objects, das erkennende, nie erkannte Subject." (Daselbst 332 fg.)

Das Erkennen, der Intellect, macht nach Schopenhauer den eigentlichen Charakter der Idee der Thierheit aus. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Thier.) Da nun aber ferner nach Schopenhauer die Ideen, im Gegensatz zu den vergänglichen Individuen, von Geburt und Tod nicht berührt werden; so ist klar, daß nach ihm auch das

Erkennen, als der wesentliche Charakter einer bestimmten Idee, von ihnen nicht berührt wird.

Nach Schopenhauer ist also consequenterweise nicht blos der Wille, sondern auch der Intellect unsterblich, wenngleich er, als secundär, in demselben Subordinationsverhältniß zum Willen fortbestehend gedacht werden muß, das er von Haus aus hat.

Dreizehnter Brief.

Prüfung der Schopenhauer'ſchen Lehre von der Unveränderlichkeit des Willens und der Veränderlichkeit des Intellects. — Nachweis des conſtanten Elements im Intellect und des variabeln Elements im Willen.

In dem Gegenſatze, den Schopenhauer zwiſchen Wille und Intellect macht, iſt außer dem bereits Beſprochenen noch einiges Andere, das theils der Erläuterung, theils der Berichtigung bedarf. Zuerſt dieſes, daß der Intellect höchſt bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleide, der Wille hingegen unverändert bleibe. Schopenhauer geht die Veränderungen, die der Intellect von der Kindheit an bis zum Greiſenalter erleidet, durch und ſagt dann: „Der Wille hingegen wird von allem dieſen Werden, Wechſel und Wandel nicht mitgetroffen, ſondern iſt, vom Anfang bis zum Ende, unverändert derſelbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, ſondern geht ſogleich vollkommen von Statten..... Wie nun alſo der Charakter ſich fertig einſtellt, ſo bleibt er auch bis ins ſpäte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellectuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moraliſchen Eigenſchaften unberührt..... Die einzigen Veränderungen, welche in unſern Neigungen vorgehen, ſind ſolche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unſerer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen ſind. Während alle organiſchen Kräfte, die Muskelſtärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verſtand, Genie ſich abnutzen und im Alter ſtumpf werden, bleibt der Wille allein unverſehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Willens bleibt dieſelbe..... Aus allen dieſen Betrachtungen wird

es dem tiefern Blick unverkennbar, daß, während der Intellect eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als nur sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellects, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des Werdens und Vergehens in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also giebt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige, zu erkennen." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 263—267.)

Ich will hier nicht die Frage aufwerfen: Wie kommt es, daß der unveränderliche Herr, der Wille, sich einen so veränderlichen Diener, ein Anfangs so unvollkommenes und zuletzt so abgenutztes Werkzeug schafft? Müßte nicht, da alles Physische die Erscheinung des Metaphysischen ist, auch der von Haus aus fertige, unveränderliche, unermüdliche metaphysische Wille mit einem ihm entsprechenden, also ebenfalls von Haus aus fertigen, unveränderlichen und unermüdlichen physischen Intellect versehen auftreten? Woher kommt es, daß hier die Erscheinung so wenig dem Wesen an sich entspricht? Das Wesen an sich ist fertig und unveränderlich, die Erscheinung werdend und veränderlich. Ist dies nicht Dualismus zwischen Wesen und Erscheinung?

Thatsächlich besteht ein solcher Dualismus nicht. Wille und Intellect stehen keineswegs in dem Verhältniß des Constanten zum Variablen; sondern in jedem von Beiden läßt sich ein constantes und ein variables Element nachweisen. Der Wille ist in bestimmter Beziehung nicht minder variabel, als der Intellect, und der Intellect in bestimmter Beziehung nicht minder constant, als der Wille. Das Constante in Beiden ist das Wesentliche, das ihre Natur Ausmachende, Angeborene, das Variable in Beiden ist das Zufällige, das durch äußere Einflüsse Entstandene, das Erworbene.

Was zunächst den Intellect betrifft, so ändert sich zwar im Laufe des Lebens der Umfang und Inhalt seiner empirischen Begriffe, Urtheile und Schlüsse, aber sein apriorisches Vermögen, überhaupt Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu bilden, so wie die wesentlichen Formen und Gesetze derselben, bleiben stets dieselben. Und nicht blos diese all-

gemeinen Anlagen des Intellects ſind conſtant; ſondern auch die beſondere Begabung eines beſtimmten individuellen Intellects, z. B. für Mathematik, oder Philoſophie, oder Poeſie, oder Muſik, oder ſonſt eine geiſtige Virtuoſität, bleibt, trotz aller Veränderungen, die das Alter mit ſich bringt, im Weſentlichen dieſelbe. Goethe's Intellect z. B. war von der Kindheit bis zum Greiſenalter ein eigenthümlich poetiſcher, obgleich derſelbe verſchiedene Entwickelungsſtufen durchmachte, und der Greis nicht mehr ſo friſch und naiv dichtete, wie der Jüngling.

Andererſeits, was den Willen betrifft, ſo bleibt zwar das allgemeine Weſen des Willens und der beſtimmte Charakter eines beſondern Willens das ganze Leben hindurch conſtant; aber die Aeußerungs- und Erſcheinungsweiſe deſſelben, ſo weit ſie durch äußere Einflüſſe bedingt iſt, ſo wie der Grad ſeiner Energie, variirt doch ſehr. Der Wille macht ſo gut eine Entwickelung durch, wie der Intellect. Er iſt nur in demſelben Sinne von Haus aus fertig, wie der Intellect, nämlich ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit, ſeiner angeborenen Grundthätigkeit und Grundrichtung nach. Hingegen in Hinſicht auf Umfang und Inhalt der Gegenſtände, die er will, iſt er veränderlich, wie der Intellect in Hinſicht auf Umfang und Inhalt der Begriffe und Urtheile. Es giebt eine Bildung und Steigerung des Willens, ſo gut wie es eine Bildung und Steigerung des Intellects giebt. Das Wollen ſelbſt, ſeiner Natur nach, braucht freilich nicht gelernt zu werden; aber eben ſo wenig braucht das Vorſtellen, ſeiner Natur nach, gelernt zu werden.

Die Schopenhauer'ſche Vertheilung von Conſtanz und Variabilität auf Wille und Intellect iſt alſo hinfällig. Es läßt ſich an Allem und Jedem ebenſo ein conſtantes, als ein variables Element nachweiſen. Das eigentliche Weſen jeder Sache iſt conſtant, die Aeußerungs- und Erſcheinungsweiſe deſſelben variabel. Der Unfertigkeit und Abſtumpfung des Intellects in Kindheit und Alter entſpricht eine gleiche Unfertigkeit und Abſtumpfung des Willens, wie die Erfahrung lehrt.

Vierzehnter Brief.

Prüfung des Schopenhauer'ſchen Gegenſatzes zwiſchen der Ermüdlichkeit des Intellects und der Unermüdlichkeit des Willens. — Prof. Jürgen Bona Meyer's Polemik gegen dieſe Lehre.

Ich ſchließe, verehrter Freund, an das in meinem vorigen Briefe Auseinandergeſetzte gleich Das an, was ich noch beſonders über den Gegenſatz der Ermüdlichkeit des Intellects und der Unermüdlichkeit des Willens bei Schopenhauer zu ſagen habe. „Der Intellect ermüdet; der Wille iſt unermüdlich. — Alles Erkennen iſt mit Anſtrengung verknüpft; Wollen hingegen iſt unſer ſelbſteigenes Weſen, deſſen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von ſelbſt vor ſich gehen..... Als ein Secundäres und Phyſiſches iſt der Intellect, wie alles Phyſiſche, der Vis inertiae unterworfen, mithin erſt thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrſcht, lenkt, zur Anſtrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm urſprünglich nicht einwohnt..... Der Wille hingegen, als das Ding an ſich, iſt nie träge, abſolut unermüdlich, ſeine Thätigkeit iſt ſeine Eſſenz, er hört nie auf zu wollen, und wenn er, während des tiefen Schlafs, vom Intellect verlaſſen iſt und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, iſt er als Lebenskraft thätig, beſorgt deſto ungeſtörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeſchlichenen Unregelmäßigkeiten desſelben wieder in Ordnung. Denn er iſt nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes; ſondern der Leib iſt ſeine Function." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 236 fg.)

Gegen die hier behauptete Unermüdlichkeit des Willens im Gegen-

ſatze zur Ermüdlichkeit des Intellects polemiſirt Prof. Jürgen Bona Meyer in Bonn folgender Weiſe: „Der Wille hat auch mehr zu thun, als wie der Sultan in den Divan zu treten, um ſein Genehm oder Nichtgenehm zu ſprechen; er hat auch dafür zu ſorgen, daß die Kraft zur Ausführung ſeines Wollens nicht fehlt. Und dieſe andauernde Kraftanſtrengung des Wollens iſt eben ſo wenig mühelos, wie das Ringen nach Erkenntniß, wie auch umgekehrt die bloße logiſche Bejahung oder Verneinung dem Verſtande eben ſo wenig Mühe macht, wie das eintönige Genehm oder Nichtgenehm dem Willen. In Anbetracht dieſes allein richtigen Sachverhalts hat es auch gar keinen Sinn, mit Schopenhauer zu behaupten, der Wille beweiſe auch dadurch ſeinen Vorrang vor dem Intellect, daß er nicht wie dieſer ermüde. Wollen ſei eben unſer ſelbſteigenes Weſen, gehe daher leicht von ſtatten, ſogar zu leicht, wie die häufige Voreiligkeit des Willens zeige, eben deshalb ermüde der Wille nicht, wie der Intellect, den anſtrengende Kopfarbeit erſchlaffe. Gerade umgekehrt verhält es ſich in Wahrheit, nichts hält den Geiſt beſſer wach, als geiſtige Arbeit, nichts ſpannt ſeine Kraft raſcher ab, als Wünſchen und Wollen. Giebt dies doch Schopenhauer ſelbſt zu, wenn er aus dem Wollen die Pein des Lebens ableitet, die zur lebensmüden Weltverneinung führen ſoll.“ („Arthur Schopenhauer als Menſch und Denker“, Berlin, 1872, Lüderitz'ſche Buchhandlung, S. 35 fg.)

Bei derartiger, leichtfertiger Polemik gegen Schopenhauer braucht freilich der Intellect nicht zu ermüden. Schopenhauer ſpricht von der erſchlaffenden Wirkung anſtrengender Kopfarbeit. „Gerade umgekehrt“, erwidert Prof. Meyer, „verhält es ſich in Wahrheit, nichts hält den Geiſt beſſer wach, als geiſtige Arbeit.“ Als ob damit die erſchlaffende Wirkung anſtrengender Kopfarbeit widerlegt wäre! Daß geiſtige Arbeit den Geiſt wach erhält, wird Niemand beſtreiten; aber auch Keiner, ausgenommen der, der ſich die geiſtige Arbeit leicht macht, wird darin ein Argument gegen die von Schopenhauer behauptete Ermüdlichkeit des Intellects ſehen.

Gegen die Ermüdlichkeit des Intellects läßt ſich mit Grund nichts einwenden; denn ſie wird nur allzu ſehr durch die Erfahrung beſtätigt. Aber nicht blos der Intellect ermüdet durch dauernde Anſtrengung, ſondern überhaupt jede beſondere Function des Organismus,

also jede besondere Willensfunction; denn jede findet einen Widerstand zu überwinden, und der Widerstand eben ist es, der die Ermüdung herbeiführt. Also kann die Unermüdlichkeit des Willens nicht von einem besondern Leibeswillen, sei es dem des Gehirns, oder dem der Athmungs-, oder dem der Verdauungsorgane, u. s. w., gelten, sondern nur von dem dem ganzen Leibe zum Grunde liegenden Lebenswillen. Dieser ist während des ganzen Lebens unermüdlich thätig, in jeder seiner besondern Functionen hingegen ermüdet er; denn es findet ja ein Wechsel der Functionen statt. Im Wachen sind andere Functionen überwiegend thätig, als im Schlaf. Die Lebenskraft kann überhaupt, wie Schopenhauer selbst lehrt, nicht gleichzeitig unter ihren drei Formen: Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität, sondern immer nur unter einer ganz und ungetheilt, also mit voller Kraft, wirken. („Parerga", II, 175.) An sich zwar ist die Lebenskraft nur eine und wirkt, als Urkraft des Organismus, als principieller Lebenswille, unermüdlich, bedarf also keiner Ruhe. Jedoch ihre drei Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproduction, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 174. „Parerga", II, 174—177. — Vergl. auch Schopenhauer-Lexikon: Lebenskraft.)

Also hat die von Schopenhauer behauptete Unermüdlichkeit des Willens nur den Sinn, daß, gegenüber der Ermüdlichkeit der besondern Functionen des Leibes, der dem gesammten Leibe zu Grunde liegende Lebenswille unermüdlich thätig ist, da er, wenn er in der einen Function pausirt, dafür in einer andern desto ungetheilter und intensiver thätig ist.

Diese Unermüdlichkeit ist also nur eine relative. Daß sie keine absolute sei, das beweist der Tod, den Schopenhauer selbst für einen Beweis der Ermüdung der individuellen Lebenskraft oder des individuellen Lebenswillens ansieht, indem er da, wo er von dem beständigen Kampf, den die organischen Naturwesen gegen die Kräfte der unorganischen Natur zu unterhalten haben, sagt: „Daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze,

welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unsers Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Functionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 174.)

Absolute Unermüdlichkeit kann daher auch nach Schopenhauer, wenn man in den eigentlichen Sinn seiner Lehre eindringt, nicht dem Willen des Einzelorganismus zukommen, sondern nur dem Allwillen, dem in der ganzen Natur zur Erscheinung kommenden Willen. Dieser, in dem einen Individuum und der einen Art, wie der Tod der Individuen und das Aussterben der Arten beweist, ermüdend, lebt und wirkt dafür in andern Individuen und andern Arten fort. In seinen besondern und einzelnen Erscheinungen, welches die der Arten und Individuen sind, ermüdend, ist er im großen Ganzen, im Makrokosmos, unermüdlich thätig.

Funfzehnter Brief.

Schopenhauer's Lehre vom Gefühl. — Spir's Polemik gegen dieſelbe. — Kritik dieſer Polemik.

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, meine Stellung zur Schopenhauer'ſchen Lehre von dem Verhältniß des Willens zum Intellect in mehrern Briefen dargelegt habe, will ich hieran gleich meine Anſicht über die Schopenhauer'ſche Abweichung von der gewöhnlichen Pſychologie im Punkte des Gefühls anknüpfen. Die vulgäre Pſychologie nimmt bekanntlich drei Grundvermögen an: Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen. Schopenhauer dagegen betrachtet das Gefühl als kein beſonderes Vermögen. Denn er lehrt: „Wenn wir in unſer Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leiſeſten Wunſche bis zur Leidenſchaft, und daß nicht nur alle Affecte, ſondern auch alle die Bewegungen unſers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl ſubſumirt, Zuſtände des Willens ſind, habe ich öfter auseinander geſetzt.“ („Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, S. 143.)

Näher ausgeführt findet ſich dieſer Gedanke in den „Beiden Grundproblemen der Ethik“, wo Schopenhauer (S. 11) auseinanderſetzt, daß der Menſch ſich ſeines eigenen Selbſts unmittelbar als eines Wollenden bewußt werde, hierin aber die Gefühle der Luſt und Unluſt mit inbegriffen ſeien. „Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbſtbewußtſeins, bald gewahr werden, daß ſein Gegenſtand allezeit das eigene Wollen iſt. Hierunter hat man aber freilich nicht blos die entſchiedenen, ſofort zur That werdenden Willensakte und die förm-

lichen Entſchlüſſe, nebſt den aus ihnen hervorgehenden Handlungen, zu verſtehen; ſondern wer nur irgend das Weſentliche, auch unter verſchiedenen Modificationen des Grades und der Art, feſtzuhalten vermag, wird keinen Anſtand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünſchen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerſtreben, alles Verabſcheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Haſſen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affecte und Leidenſchaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da dieſe Affecte und Leidenſchaften nur mehr oder minder ſchwache oder ſtarke, bald heftige und ſtürmiſche, bald leiſe Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelaſſenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens ſind, und ſich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabſcheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: ſie ſind alſo entſchiedene Affectionen des ſelben Willens, der in den Entſchlüſſen und Handlungen thätig iſt. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Luſt und Unluſt nennt: dieſe ſind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, laſſen ſich aber doch allemal zurückführen auf begehrende, oder verabſcheuende Affectionen, alſo auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelaſſen ſich ſeiner bewußt werdenden Willen ſelbſt: ja, dieſes erſtreckt ſich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder ſchmerzlichen, und alle zwiſchen dieſen beiden liegenden zahlloſen Empfindungen; da das Weſen aller dieſer Affectionen darin beſteht, daß ſie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbſtbewußtſein treten."

Dieſe Zurückführung des Gefühls der Luſt und Unluſt auf den Willen hat auch E. von Hartmann acceptirt. Derſelbe ſagt: „Was ſind denn Luſt und Unluſt? Daß die Vorſtellung eine ihrer Urſachen iſt, haben wir geſehen, aber was ſind ſie denn ſelbſt? Aus der Vorſtellung allein ſind ſie nun und nimmermehr zu erklären, ſo ſehr ſich auch ältere und neuere Philoſophen darum bemüht haben; die einfachſte Selbſtbeobachtung ſtraft ihre unbefriedigt laſſenden Deductionen Lügen, und ſagt aus, daß Luſt und Unluſt einerſeits und Vorſtellung andererſeits heterogene Dinge ſind, die ſich nur gewaltſam in Einen Topf werfen laſſen. Dagegen iſt von den meiſten bedeutenden Denkern aller Zeiten anerkannt worden, daß Luſt und Unluſt mit dem

innerſten Leben des Menſchen, mit ſeinen Intereſſen und Neigungen, ſeinen Begehrungen und Strebungen, mit einem Worte mit dem Reich des Willens im engſten Zuſammenhange ſtehen. Ohne auf die Anſichten der einzelnen Philoſophen hier näher eingehen zu wollen, kann man zuſammenfaſſend ſagen, daß Aller Meinungen ſich auf zwei Grundanſchauungen zurückführen laſſen, entweder faſſen ſie die Luſt als Befriedigung, Unluſt als Nichtbefriedigung des Begehrens auf, oder umgekehrt das Begehren als Vorſtellung der zukünftigen Luſt, das Verabſcheuen (negative Begehren) als Vorſtellung der zukünftigen Unluſt. Im erſtern Falle iſt der Wille, im letztern das Gefühl als das Urſprüngliche gefaßt. Welches von Beiden das Richtige iſt, iſt unſchwer zu ſehen, denn erſtens beſteht im Inſtinct das Wollen factiſch vor der Vorſtellung der Luſt, ſein eigentliches Ziel iſt hier ein anderes, als die individuelle Luſt der Befriedigung; zweitens wird wohl durch die Erklärung der Luſt als Befriedigung des Willens Alles an der Luſt genügend erklärt, aber nicht umgekehrt Alles am Willen durch die Erklärung deſſelben als Vorſtellung der Luſt; hier bleibt das eigentlich treibende Moment, der Wille als wirkende Cauſalität, völlig unbegreiflich; — eben weil der Wille die Veräußerlichung, Luſt und Unluſt aber die Rückkehr von dieſer Veräußerlichung zu ſich ſelbſt und damit der Abſchluß dieſes Proceſſes iſt, darum muß der Wille das primäre, die Luſt das ſecundäre Moment ſein." („Philoſophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 223 fg.)

Schopenhauer und von Hartmann ſtimmen alſo darin überein, daß das Gefühl den Willen zur Vorausſetzung habe, daß Luſt und Unluſt im Weſentlichen nichts Anderes ſeien, als Innewerden des befriedigten und unbefriedigten Willens. So überzeugend nun aber auch dieſes iſt, ſo haben doch Andere dagegen polemiſirt, am ſtärkſten zuletzt noch A. Spir im zweiten Bande ſeines Werkes: „Denken und Wirklichkeit. Verſuch einer Erneuerung der kritiſchen Philoſophie" (Leipzig, J. G. Findel, 1873). Daſelbſt wird im III. Capitel: „Der Wille" die Frage erörtert, ob die Gefühle der Luſt und der Unluſt eine Folge unſeres Willens und unſerer Thätigkeiten ſeien, oder ob umgekehrt in jenen Gefühlen der Grund des Willens und der Thätigkeiten des Ich liege? Die Antwort lautet: „So offenbar die Annahme, daß Luſt und Unluſt ihrem Weſen nach eine Folge des Willens

oder irgend welcher Activitäten des Ich seien, den Thatsachen widerspricht, so hat sie doch namhafte Vertreter gefunden. In Deutschland war es bekanntlich hauptsächlich Schopenhauer, der die Gefühle aus dem Willen abgeleitet wissen wollte. Dieselben sind nach seiner Ansicht die Folgen einer Einwirkung auf den Willen; diese Einwirkung «heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider, Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist» («Welt als Wille und Vorstellung», I, 120). Lust und Unlust sind «unmittelbare Affectionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes, augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet» (Eb.). Allein auf die Behauptungen Schopenhauer's kann man überhaupt nicht viel geben, weil sie meistens nicht aus einem rein theoretischen Interesse und nicht aus einer sorgfältigen und unbefangenen Erforschung und Erwägung der Thatsachen, sondern aus gewissen vorgefaßten Annahmen entspringen. Schopenhauer hatte die fixe Idee, daß der Wille der Grund aller Dinge sei, derselbe mußte also auch der Grund der Gefühle sein; eine bessere Begründung dieser Behauptung findet sich bei ihm nicht. Mit der ihm eigenen Sorglosigkeit hat Schopenhauer es nicht unterlassen, sich selber auch in diesem Punkte zu widersprechen. So sagt er z. B. ganz richtig: «Alles Wollen entspringt aus Bedürfniß, also aus Mangel, also aus Leiden» (Eb., I, 230—1) und an einer andern Stelle: «weil alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden entspringt» (Eb., S. 429). Aber noch auf derselben Seite wird vom ihm wieder das alte Lied abgeleiert: «Alles Leiden ist durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Object gewordene Wille selbst ist.» Nach Schopenhauer entspringt also alles Wollen aus dem Leiden und umgekehrt alles Leiden aus dem Wollen. Wer solche Widersprüche, und zwar auf dem Raum einer Druckseite begeht, dessen Ansichten verdienen kaum Berücksichtigung." (A. Spir, „Denken und Wirklichkeit", II, 144 fg.)

Hiergegen habe ich zu sagen: Wer solchen Unverstand in der Kritik der Lehren eines Philosophen an den Tag legt, wie hier Spir in der Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Gefühl, dessen Kritik

verdient kaum Berückſichtigung. Ein Widerſpruch ſoll es ſein, daß Schopenhauer einerſeits alles Wollen aus dem Bedürfniß, aus dem Mangel, alſo aus dem Leiden ableitet, und daß er andererſeits wieder alles Leiden aus dem Wollen ableitet. Dies wäre nur dann ein Widerſpruch, wenn das Wollen beide Male denſelben Sinn hätte. Dies iſt aber durchaus nicht der Fall. Dasjenige Wollen, welches Schopenhauer aus dem Leiden ableitet, iſt ein anderes, als dasjenige, aus welchem er das Leiden ableitet. Ein Beiſpiel mag dies erläutern. Ich fühle Hunger, ich will demzufolge eſſen. Hier entſpringt das Eſſenwollen aus einem Leiden, dem Hunger. Woher entſpringt denn aber dieſes Leiden? Doch offenbar aus dem unerfüllten, unbefriedigten Nahrungswillen des Leibes. Wo ſteckt hier ein Widerſpruch? Der Nahrungswille des Organismus, unerfüllt, erzeugt das Leiden, den Hunger, und dieſes Leiden erzeugt den Willen, zu eſſen, um dem Leiden ein Ende zu machen. Und ſo iſt es in allen Fällen. Jedes beſondere Wollen entſpringt aus einem beſondern Mangel, alſo aus einem beſondern Leiden, und dieſes entſpringt aus einer Hemmung, einer Durchkreuzung eines allgemeinen Naturwillens oder Naturtriebes. Warum will ein Stein nicht eſſen? Weil er keinen Hunger fühlt. Und warum fühlt er keinen Hunger? Weil er nicht zu den organiſchen, zu ihrer Selbſterhaltung der Nahrung bedürftigen, alſo Nahrung wollenden Weſen gehört.

Noch ein Beiſpiel: Ein Student will ſich duelliren. Warum? Seine Ehre iſt von einem Andern verletzt worden. Hier entſpringt der Wille zum Duell aus einem Leiden, dem Gefühl gekränkter Ehre, und dieſes hat einen Willen oder Trieb, den Ehrwillen oder Ehrtrieb zur Vorausſetzung; denn einem Individuum, das keinen Ehrwillen oder Ehrtrieb hat, kann es gar nicht in den Sinn kommen, ob gekränkter Ehre Satisfaction zu fordern. Alſo auch hier iſt ein Naturtrieb oder Wille die Grundbedingung des Leidens, und dieſes alsdann die Urſache des auf Abſtellung des Leidens gerichteten einzelnen Wollens und Handelns. Ein Widerſpruch iſt hier nirgends zu finden. Denn der Wille, der aus dem Leiden entſpringt, iſt ein anderer, als der, aus welchem das Leiden entſpringt. Letzterer iſt der Zweckwille erſterer der Mittelwille. Ein gehemmter Zweckwille erregt Schmerz,

und dieſes Gefühl treibt zum Aufſuchen der Mittel, welche dem Schmerz ein Ende machen.

Dem Satze Spir's: „Augenſcheinliche Thatſache iſt, daß die Gefühle der Luſt und Unluſt den Grund alles Strebens und alles Wollens bilden“ (Daſelbſt, S. 146) läßt ſich alſo mit gleichem Recht der andere entgegenſtellen: Augenſcheinliche Thatſache iſt, daß Streben und Wollen den Grund aller Gefühle der Luſt und Unluſt bildet. Beide Sätze ſind gleich wahr, aber jeder in einem andern Sinne. Die Gefühle der Luſt und Unluſt ſind der Grund alles auf die Mittel zur Selbſterhaltung und Selbſtbefriedigung gerichteten Strebens, und der Wille zur Selbſterhaltung und Selbſtbefriedigung iſt der Grund der Gefühle der Luſt und Unluſt.

Spir ſagt: „Die Gefühle bilden in der That den eigentlichen Schwerpunkt unſers ganzen Weſens. Wären wir keiner Luſt und Unluſt fähig, ſo würde uns Alles vollkommen gleichgültig ſein; wir würden keinen innern Antrieb haben, nach irgend etwas zu ſtreben, noch irgend etwas zu thun. Die ganze gemüthliche und moraliſche Seite unſers Weſens würde wegfallen und ſelbſt unſer Intellect zu einem bloßen Mechanismus herabſinken, deſſen Getriebe durch rein äußerliche Beweggründe unterhalten wäre.“ (Daſelbſt, S. 150.) Aber eben ſo wahr iſt: Nöthigte uns nicht der Wille, gewiſſe Zuſtände zu ſuchen, andere zu fliehen, ſo wären wir der Luſt aus dem Erreichen und der Unluſt aus dem Entbehren derſelben völlig unfähig; dieſelben wären uns ganz gleichgültig. Warum iſt ein Stein oder eine Pflanze animaliſcher Luſt und Unluſt unfähig? Weil der Wille des Steines kein animaliſcher iſt.

Die Spir'ſche Beſchuldigung des Widerſpruchs gegen Schopenhauer beweiſt alſo nur den eigenen Unverſtand Spir's.

Sechszehnter Brief.

Schopenhauer's angeblicher Rückfall in den mittelalterlichen Realismus. — Widerlegung der Spir'schen Behauptung, daß Wille eine bloße Eigenschaft sei.

Da ich einmal von Spir zu reden veranlaßt worden bin, so will ich gleich auch noch eines andern Einwands gedenken, den derselbe gegen die Schopenhauer'sche Lehre macht. Spir kommt nämlich im zweiten Bande seines Werkes: „Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie" (Leipzig, J. G. Findel 1873), in dem neunten Capitel: „Kraft und Gesetz" auf den mittelalterlichen Streit zwischen Nominalismus und Realismus zu sprechen und sagt daselbst (S. 117): „Kein Mensch wird natürlich in unserer Zeit behaupten, daß etwas unsern allgemeinen Begriffen Entsprechendes wirklich existire, daß es einen Menschen an sich, einen Tisch an sich, eine Gerechtigkeit an sich, eine Verschiedenheit an sich u. s. w., als Ideen im platonischen Sinne gebe." In einer Anmerkung hierzu polemisirt alsdann Spir gegen Schopenhauer folgendermaßen: „Gegenwärtig wird indessen zu Gunsten des Willens eine Ausnahme gemacht. Wie man in alten Zeiten das Eine an sich und das Schöne an sich zu besondern Entitäten machte, so ist es seit Schopenhauer in die Mode gekommen, den Willen an sich zu einer besondern Entität zu machen. Unter dem «Willen» will man nicht etwa einen wollenden Gegenstand verstehen, welcher außer seinem Wollen noch andere Eigenschaften hätte; nein, das Wollen selbst, als solches, wird hypostasirt und sogar für den Grund aller Dinge erklärt. Allein, es ist nicht abzusehen, warum eine solche Ausnahme stattfinden sollte. Wenn es

einen «Willen an sich» giebt, so muß es auch eine «Rundheit an sich» und einen «Schnupfen an sich» geben, und das ganze Wörterbuch lauter abstracte, allgemeine Entitäten bezeichnen, welche irgendwo hinter den einzelnen concreten Dingen stecken." (S. 117, Anmerk.)

Hiergegen ist zweierlei zu sagen. Erstens: Schopenhauer hypostasirt nicht den abstracten Begriff des Willens, macht nicht diesen, der nur vom wirklichen, qualitativ bestimmten, in den coëxistirenden und successiven Naturstufen zur Erscheinung kommenden Willen abstrahirt ist, zum Ding an sich, sondern eben nur den wirklichen Willen. Schopenhauer stand überhaupt in seiner Denkweise nicht auf dem Standpunkt des mittelalterlichen Realismus; denn nicht den Begriffen schreibt er Realität zu, sondern im Gegensatze zu denselben den Ideen, den Objectivationsstufen des Willens. Der Realismus der Scholastiker ist nach ihm entstanden aus der Verwechslung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objectives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 417. — Vergl. auch Schopenhauer-Lexikon: Nominalismus und Realismus.)

Zweitens: Daraus, daß Rundheit und Schnupfen keine Dinge an sich, sondern nur Eigenschaften sind, die einem wirklichen Dinge inhäriren, folgt nicht, daß der Wille auch nur eine Eigenschaft eines Dinges neben andern Eigenschaften sei, also das Ding, dem er inhärire, zur Voraussetzung habe. Denn das wäre eben erst zu beweisen. Schopenhauer bestreitet es, daß der Wille auf gleicher Linie stehe mit den Accidenzen eines Dinges; ihm ist derselbe vielmehr die Substanz, der Träger aller Accidenzen. So lange daher dieses nicht widerlegt, so lange nicht bewiesen ist, daß Wollen auf gleicher Linie steht, wie die secundären Eigenschaften eines Dinges, wie rund und eckig, gesund und krank u. s. w., so lange ist mit diesen Spir'schen Analogien gar nichts gegen Schopenhauer ausgerichtet. Wenn Wollen nur eine Eigenschaft eines Gegenstandes neben andern Eigenschaften wäre, so hätte man doch zu sagen, was das Subject, dem jene Eigenschaften inhäriren, an sich ist. Indem man ein Subject von seinen

Eigenſchaften unterſcheidet, nimmt man doch an, daß es unabhängig von den Eigenſchaften, die es *hat*, Etwas an ſich *iſt*, was übrig bleibt, wenn man von den Eigenſchaften abſieht. Spir hat aber nicht gezeigt, *was* das Subject, als deſſen bloße Eigenſchaft er den Willen betrachtet, *an ſich* iſt. Indem Schopenhauer lehrt, daß jeder reale Gegenſtand an ſich *Wille* iſt, hypoſtaſirt er nicht eine Eigenſchaft, ſondern ſetzt vielmehr, was bisher blos irrthümlich für eine Eigenſchaft *gehalten* worden iſt, in ſeinen wahren Rang, in den Rang eines an ſich ſeienden *Weſens* ein, indem er zeigt, daß das allen Eigenſchaften der Dinge zum Grunde liegende Weſen *Wille*, und zwar nicht abſtracter Wille, ſondern Wille von ſpecifiſcher Qualität iſt.

Wer den Willen für eine bloße Eigenſchaft ausgiebt, hat zu ſagen, welches *Weſens* Eigenſchaft er iſt; denn Eigenſchaften ſchweben doch nicht in der Luft, ſondern inhäriren einem *Etwas*, einem beſtimmten *Subject*, das dieſe Eigenſchaften hat. Nun läßt ſich zwar leicht von der Rundheit, dem Schnupfen, u. ſ. w. das ihnen zu Grunde liegende Subject angeben. Aber nicht ſo leicht iſt es, das dem *Willen* zu Grunde liegende Subject anzugeben. Nehme ich einem realen Ding den *Willen*, durch den es ſich kund giebt, was iſt es alsdann noch? Was iſt der Stein ohne den in ſeiner Schwere und in ſeinen chemiſchen Eigenſchaften ſich kund gebenden Willen? Was iſt die Pflanze, was iſt das Thier ohne den vegetativen und animaliſchen Willen? Läßt ſich etwa der ſpecifiſche *Wille* des Steines, der Pflanze, des Thieres eben ſo, ohne ſie zu zerſtören, von ihnen trennen, wie ſich die Rundheit vom Tiſch, ohne ihn zu zerſtören, und der Schnupfen vom Menſchen, ohne ihn zu zerſtören, trennen läßt?

Wille iſt identiſch mit *Kraft*. Folglich müßte, wenn Spir Recht hätte, auch die naturwiſſenſchaftliche Zurückführung aller Erſcheinungen auf Kräfte eine unberechtigte Hypoſtaſe ſein. Die Naturkräfte müßten ebenfalls für bloße *Eigenſchaften* der Dinge, die, ohne ſie aufzuheben, von ihnen getrennt werden können, gehalten werden, wie Rundheit, Schnupfen u. ſ. w.

Betrachtet aber die Naturwiſſenſchaft die Kräfte ſo? Nein, ſie betrachtet ſie vielmehr als das unentſtandene und unvergängliche

Grundweſen aller wandelbaren, entſtehenden und vergehenden Eigenſchaften.

Kurz, ſo wahr es auch iſt, daß eine bloße Eigenſchaft nicht hypoſtaſirt, nicht zum Ding an ſich gemacht werden darf, ſo wenig folgt doch daraus, daß Wille oder Kraft nicht als Ding an ſich betrachtet werden dürfe. Denn Wille oder Kraft iſt eben keine bloße Eigenſchaft, ſondern das allen Eigenſchaften zu Grunde Liegende.

Siebzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen dem Willen an sich und seiner Objectität. — Unmöglichkeit der Erkenntniß des Ganzen aus einer einzelnen Erscheinung.

Vom Vorstellen und Fühlen läßt sich, verehrter Freund, nachweisen, und ich habe es Ihnen bereits nachgewiesen, daß sie secundär sind, daß sie einen Willen zur Voraussetzung haben, da bei jeder Classe von Wesen das Vorstellen sich nur auf die Sphäre von Objecten beschränkt, die für ihren Willen von Interesse sind, und da das Fühlen nur die Befriedigung oder Hemmung des Willens zum Gegenstand hat. Aber nicht eben so läßt sich vom Willen nachweisen, daß er secundär ist; denn man kann nichts angeben, wovon Wollen die Folge sei. Ich spreche natürlich hier nicht von einzelnen Willensacten oder Willensentschlüssen; denn diese sind allerdings kein „Ursein"; aber Wille als das allen einzelnen Willensacten zum Grunde liegende wesentliche Streben muß allerdings als „Ursein" gedacht werden. Denn wäre es entstanden, so müßte man Das angeben können, woraus es entstanden ist. Man wird aber immer eher alles Entstandene aus dem Willen ableiten können, als den Willen aus Etwas, das nicht Wille ist. Es ist nur Täuschung, wenn man z. B. meint, die Materie sei etwas Anderes als Wille, und die Ableitung des Willens aus der Materie wäre daher Ableitung desselben aus etwas Anderm. Die Materie ist ja an sich nichts, als Wille von bestimmter Beschaffenheit und Richtung. Kurz, man stößt bei jeder Erklärung immer zuletzt auf Willen im Schopenhauer'schen Sinne.

So sehr ich nun aber auch hierin mit Schopenhauer überein-

ſtimme, und ſo unbegründet ich daher ſolche Einwendungen dagegen finde, wie ſie Spir und Andere erhoben haben, ſo ſtimme ich darum doch noch nicht mit Allem überein, was Schopenhauer vom Willen als Ding an ſich im Gegenſatz zu ſeiner Erſcheinung oder Objectivation ſagt. Ich finde hier noch Reſte von Dualismus, die mit dem ſonſtigen Monismus der Schopenhauer'ſchen Philoſophie nicht zuſammenſtimmen.

Schopenhauer macht nämlich folgenden Gegenſatz zwiſchen dem Willen an ſich und ſeiner Objectität: „Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer, doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objectität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: da das Verhältniß vom Theil und Ganzen ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt; ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objectivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objectivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklange ſind. Noch weniger aber, als die Abſtufungen ſeiner Objectivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht. Er offenbart ſich eben ſo ganz und eben ſo ſehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinſicht auf ihn, ſondern nur in Hinſicht auf die Vielheit der

in Raum und Zeit erkennenden und ſelbſt darin vervielfachten und zerſtreuten Individuen, deren Vielheit aber ſelbſt wieder auch nur ſeine Erſcheinung, nicht ihn angeht.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 152 fg.) Etwas weiterhin fügt Schopenhauer noch hinzu, daß ihm bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt das Wichtigſte Dieſes iſt, „daß das Weſen an ſich, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, — was immer es auch ſein möchte, — doch nicht ſein wahres Selbſt ſolchergeſtalt im gränzenloſen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, ſondern dieſe unendliche Ausdehnung ganz allein ſeiner Erſcheinung angehört, es ſelbſt hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig iſt; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen ſtehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen iſt, daß man die gränzenloſe Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endloſen Raum perſönlich durchflöge; ſondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforſcht, indem man das wahre und eigentliche Weſen deſſelben vollkommen erkennen und verſtehen zu lernen ſucht.“ (Daſelbſt, S. 153.)

Wenn es mit Dem ſeine Richtigkeit haben ſollte, was Schopenhauer hier behauptet, daß Raum, Zeit und Vielheit dem Willen als Ding an ſich fremd und nur Formen ſeiner Erſcheinung ſind, in die er ſelbſt nie eingeht, alſo die nur ſeine Erſcheinung, nicht ihn betreffen, ſo müßte auch das Erſcheinen überhaupt dem Willen fremd ſein. Nun ſind doch aber die Naturſtufen nach Schopenhauer des Willens eigene Erſcheinung, ſeine eigene Objectität, ſeine Sichtbarkeit, ſein Spiegel. Folglich können ihm auch die Formen dieſer nicht fremd ſein, und nicht in jeder einzelnen Objectivationsſtufe, noch weniger in jedem einzelnen Individuum kann der ganze Weltwille gegenwärtig ſein, ſondern in jeder und in jedem nur ein Theil oder nur ein Glied des ganzen; da ſonſt gar kein Grund vorhanden wäre, in mehr als einer Objectivationsſtufe und mehr als einem Individuum zu erſcheinen. Iſt ſchon im Stein der ganze Wille objectivirt, ſo iſt kein Grund zur Objectivation in der Pflanze und im Thiere. Offenbart ſich ferner ſchon in einer Eiche der ganze Wille, wozu alsdann die Millionen Eichen?

So wenig, als die Menſchheit in einem einzelnen Menſchen-

ſtamm oder einem einzelnen menſchlichen Individuum ganz und ungetheilt gegenwärtig iſt, ſo wenig und noch weniger kann der Naturwille in einer einzelnen Naturgattung oder einem einzelnen Individuum ganz vorhanden ſein, da ja ſonſt die übrigen ganz überflüſſig wären.

Wie in jedem einzelnen Gliede des Leibes nicht der ganze Leibeswille gegenwärtig iſt, ſondern nur ein Theil, nur eine beſondere Function des ganzen Leibeswillens, eine andere im Gehirn, eine andere im Herzen und wieder eine andere in den Genitalien u. ſ. w.; ſo kann auch in den einzelnen Gattungen und Individuen der Natur nicht der ganze Naturwille gegenwärtig ſein, ſondern in jeder und jedem nur eine beſondere Function des ganzen. Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern ſich auch hier gegenſeitig.

Die Einheit und Untheilbarkeit des Weltwillens kann nicht darin beſtehen, daß er in jeder einzelnen Erſcheinung ganz iſt, ſondern nur darin, daß er das einheitlich Umfaſſende ſeiner ſämmtlichen abgeſtuften und individualiſirten Erſcheinungen iſt. Die Einheit alſo als eine ſich gliedernde ſchließt die Vielheit nicht aus, ſondern ein.

Es iſt daher auch nicht wahr, daß man für die Erkenntniß nichts verliert, wenn man, ſtatt die unermeßlich in Raum und Zeit ausgedehnte Welt zu durchgehen, bei irgend einem Einzelnen ſtehen bleibt. Nur aus der ganzen Erſcheinung kann man das ganze Weſen erkennen lernen, nicht aus einem Theil oder Bruchſtück deſſelben; jedes Einzelne iſt aber nur ein Theil, oder Bruchſtück. Um z. B. die Menſchheit kennen zu lernen, darf man nicht bei einem einzelnen Menſchen, noch auch bei einer beſtimmten Nation und einem beſtimmten Zeitalter ſtehen bleiben, ſondern muß beſchwerliche Reiſen durch alle von Menſchen bewohnten Länder und Welttheile machen und muß mühſame geſchichtliche Forſchungen über die Menſchen verſchiedener Zeiten anſtellen. So bequem, wie Schopenhauer glaubt, iſt doch die wahre Weisheit nicht zu erlangen. Er ſelbſt hat ſich's in ſeinem Syſtem nicht ſo bequem gemacht, ſondern hat die ganze Natur und Geſchichte durchforſcht und zur Baſis ſeiner Philoſophie gemacht.

Nur, wenn die Erſcheinung des Weltweſens keine Gliederung im Raume und keine Entwicklung in der Zeit hätte, ſondern aus lauter gleichen Individuen neben und nach einander beſtände, dann freilich brauchte man ſich nicht erſt die Mühe zu geben, alle Räume und Zeiten

zu durchforſchen, um das Weltweſen kennen zu lernen, ſondern könnte es aus Einem Individuum ſo gut, als aus Millionen erkennen. Da dies aber nicht der Fall iſt, da der Weltwille in der Erſcheinung, in der räumlichen und zeitlichen Objectivation, ſich gliedert und ſich entwickelt, d. h. in eine organiſch zuſammenhängende Vielheit unterſchiedener Stufen eingeht; ſo kann man ihn nicht aus einer einzelnen, ſondern nur aus ſeiner ganzen räumlichen und zeitlichen Offenbarung kennen lernen, ſo wie man den Geiſt eines Dramas nicht aus einer einzelnen Perſon oder Handlung kennen lernen kann, ſondern nur aus der Geſammtheit ſeiner Charaktere und Handlungen in ihrem innern Zuſammenhang.

Achtzehnter Brief.

Kritik des Schopenhauer'ſchen Gegenſatzes zwiſchen den einzelnen Willensacten und dem Wollen überhaupt. — Wahrer Sinn dieſes Gegenſatzes.

Sie fragen mich, verehrter Freund, was ich denn zu jenem Gegenſatz meine, den Schopenhauer zwiſchen den einzelnen Willensacten und dem Wollen überhaupt macht: „Jeder Wille iſt Wille nach Etwas, hat ein Object, ein Ziel ſeines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach ſtrebt jener Wille, der uns als das Weſen an ſich der Welt dargeſtellt wird? — Dieſe Frage beruht, wie ſo viele andere, auf Verwechslung des Dinges an ſich mit der Erſcheinung. Auf dieſe allein, nicht auf jenes erſtreckt ſich der Satz vom Grunde, deſſen Geſtaltung auch das Geſetz der Motivation iſt. Ueberall läßt ſich nur von Erſcheinungen als ſolchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen ſelbſt, noch von der Idee, in der er ſich adäquat objectivirt..... Jeder einzelne Willensact eines erkennenden Individuums hat nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Act nie einträte: aber wie die materielle Urſache blos die Beſtimmung enthält, daß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, an dieſer Materie, eine Aeußerung dieſer oder jener Naturkraft eintreten muß; ſo beſtimmt auch das Motiv nur den Willensact eines erkennenden Weſens zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber, daß jenes Weſen überhaupt will und auf dieſe Weiſe will: dies iſt Aeußerung ſeines intelligibeln Charakters, der, als der Wille ſelbſt, das Ding an ſich, grundlos iſt, als außer dem Gebiete des Satzes vom Grunde liegend..... In der That

gehört Abweſenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt..... Dieſem allen zu folge weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Act hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen." („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 194—196.)

Dieſer Gegenſatz zwiſchen dem geſammten Wollen und dem einzelnen Wollen ſcheint Ihnen gegen die Logik zu verſtoßen. Denn was vom Allgemeinen, von der ganzen Gattung gilt, müſſe auch von allem darunter zu ſubſumirenden Einzelnen gelten; was von keinem Einzelnen einer Gattung gilt, könne auch von der ganzen Gattung nicht gelten. Entweder alſo müſſe, wenn jedes einzelne Wollen ein Object, ein Ziel hat, auch das Wollen überhaupt ein Object, ein Ziel haben; oder, wenn Abweſenheit alles Zieles zur Natur des Willens überhaupt gehört, ſo könne auch kein einzelnes Wollen ein Ziel haben. Nun behauptet aber Schopenhauer, jedes einzelne Wollen habe ein Ziel, das geſammte Wollen aber keines. Damit ſpreche er ja der ganzen Gattung ein Merkmal ab, das er jedem Einzelnen dieſer Gattung beilegt. Wenn dieſes ſtatthaft wäre, dann dürfte man ja auch mit gleichem Rechte ſagen: Jeder einzelne Gedanke hat einen Gegenſtand, das geſammte Denken aber iſt gegenſtandlos; oder: jedes einzelne Gefühl iſt entweder Luſt- oder Schmerzgefühl, das geſammte Fühlen hingegen iſt keines von beiden.

Dieſem Ihrem Scrupel gegenüber bin ich, verehrter Freund, der Meinung, daß allerdings, wenn man die citirte Stelle ſo auffaßt, wie Sie ſie aufgefaßt haben, daß Schopenhauer in derſelben nämlich dem Wollen im Allgemeinen Etwas abſpreche, was er jedem einzelnen Wollen als weſentliches Merkmal beilegt, nämlich einen Zweck zu haben, — alsdann die Stelle allerdings einen Verſtoß gegen die Logik enthält. Denn wenn der Wille in keinem einzelnen ſeiner Acte zweck- und ziellos agirt, ſo kann er auch überhaupt nicht zweck- und ziellos agiren.

Aber jene Stelle läßt auch noch eine andere Auffaſſung zu, in welcher ſie keinen Widerſpruch enthält, und welche mir die allein richtige zu ſein ſcheint. Schopenhauer unterſcheidet nämlich in derſelben von jedem einzelnen, durch ein Motiv veranlaßten Willensact das

dieſem zu Grunde liegende Wollen oder das Grundwollen. Dieſes Grundwollen, welches die Vorausſetzung aller im Einzelnen verfolgten Zwecke iſt, hat nicht wieder einen Zweck, ſondern ſeine Befriedigung iſt der Zweck alles Strebens. Ein Menſch ſtrebt z. B. nach Reichthum, oder Ehre, oder Macht, oder nach allem dieſen. Dieſe einzelnen Zwecke bilden die Motive ſeiner Handlungen. Aber ihnen liegt ein Streben zu Grunde, das nicht wieder einen Zweck hat, ſondern deſſen Erfüllung der Zweck alles jenes einzelnen Strebens iſt, nämlich das Streben nach Wohlſein, nach Glückſeligkeit, nach Eudämonie.

Dieſes allem einzelnen Streben zu Grunde liegende Streben iſt ziellos, d. h. hat kein Ziel außer ſich, weil es alle Ziele in ſich befaßt.

Daß ich Reichthum, Ehre, Macht will, läßt ſich erklären. Ich will ſie, weil ich glücklich ſein will. Aber warum will ich glücklich ſein? Dafür giebt es keinen Grund, keinen Zweck, weil es ſelbſt der Urgrund, der Ur- oder Endzweck alles beſondern Wollens iſt.

So aufgefaßt, hat, denke ich, die behauptete Zielloſigkeit des Willens überhaupt nichts Anſtößiges. So muß man es aber auffaſſen. Denn daß es Schopenhauer's Abſicht nicht ſein könne, dem Wollen im Allgemeinen ein Merkmal abzuſprechen, das er jedem einzelnen Wollen als weſentlich beilegt, nämlich die Richtung auf ein Ziel, das geht ja ſchon daraus hervor, daß er den jedem einzelnen Wollen zu Grunde liegenden Willen als Wille zum Leben bezeichnet, alſo das Leben als Ziel deſſelben betrachtet hat. Nur eben dieſes allen einzelnen Zielen zu Grunde liegende Ziel oder Endziel erklärte es für ziellos. Der Wille zum Leben zweckt nach Schopenhauer auf Nichts ab, weil Alles auf ihn abzweckt.

Dem pantheiſtiſchen Grundgedanken Schopenhauer's zufolge agirt der Weltwille als der allumfaſſende Wille ſo wenig zwecklos, daß er vielmehr alle Zwecke der beſondern Weſen, in denen er erſcheint oder ſich objectivirt, umfaßt.

So falſch, als es wäre, zu ſagen: das Auge, das Ohr, die Naſe, die Zunge u. ſ. w. hat einen Zweck, der geſammte Organismus hingegen iſt zwecklos; eben ſo falſch wäre es, jedem einzelnen Wollen in der Welt einen Zweck beizulegen, den geſammten Welt-

willen aber für zwecklos agirend zu erklären. Vielmehr ſchließt er ja alle beſondern Zwecke der Weltweſen in ſich, umfaßt ſie alle; wie ſollte er da zwecklos agiren? Richtig iſt nur, daß er nicht ausſchließlich dieſen oder jenen beſondern Zweck verfolgt, nicht den Zweck dieſer oder jener Gattung, dieſes oder jenes Individuums. Aber dieſes nicht Aufgehen in einem beſondern Zweck iſt nicht gleichbedeutend mit abſoluter Zweckloſigkeit.

Noch ein Beiſpiel: Jeder einzelne Raumabſchnitt und ebenſo jeder einzelne Zeitabſchnitt iſt ausgedehnt. Iſt aber der Raum und die Zeit unausgedehnt? Umfaſſen beide nicht vielmehr alle Ausdehnungen der beſondern Räume und Zeiten? — Es heißt alſo Schopenhauer falſch auffaſſen, wenn man ihn dem Willen im Allgemeinen abſprechen läßt, was er jedem einzelnen Wollen beilegt: einen Zweck.

Neunzehnter Brief.

Gegenſatz zwiſchen dem Schopenhauer'ſchen Weltprincip und dem Gott der Theologen und ſpeculativen Philoſophen. — Kritik der Schopenhauer'ſchen Identification des Lebens mit dem Leiden.

Sie ſtimmen mir, verehrter Freund, zwar darin bei, daß zwiſchen dem allumfaſſenden und dem einzelnen Willen kein anderer Gegenſatz gemacht werden dürfe, als daß jener alle Zwecke umfaßt, während dieſer nur auf beſondere Zwecke gerichtet ſei. Aber Sie geben mir zu bedenken, daß dadurch der Weltwille zum bedürftigſten Weſen gemacht wird, das es geben kann, folglich auch zu dem leidenvollſten und gequälteſten. Was Schopenhauer von jedem Wollen ausſagt, daß die Baſis deſſelben Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz iſt, dem es folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 367), das gelte von dem allumfaſſenden Willen nicht minder, als von jedem einzelnen. Der Unterſchied zwiſchen dem allumfaſſenden und dem einzelnen Willen ſei nur der, daß letzterer einen beſondern Mangel, ein beſonderes Leiden zur Baſis habe, jener hingegen allen Mangel, alles Leiden. Damit werde doch offenbar der Weltwille zu einem unendlich bedürftigen, unendlich leidenden Weſen gemacht, und ein ſolches, zum Weltprincip erhoben, ſtreite doch gar ſehr gegen die Vorſtellung, die man ſich von dem Welturheber zu machen gewohnt iſt. Nach dieſer gewöhnlichen Vorſtellung ſei der Welturheber ein abſolutes, folglich ein bedürfnißloſes, ein ſelbſtgenugſames, über alle Leiden und Schmerzen erhabenes Weſen. Seligkeit ſei der Zuſtand, den nicht blos die Theologen, ſondern auch die ſpeculativen Philoſophen ihrem Gott, dem Abſoluten,

beilegen. Schopenhauer's Gott hingegen sei ein unseliges, gequältes, leiden- und schmerzvolles Wesen, ja weit unseliger, als jedes einzelne Wesen, da er ja die Leiden und Qualen aller Weltwesen in sich trage.

Da haben Sie freilich nicht Unrecht. Der Schopenhauer'sche Gott sieht dem der Theologen und der speculativen Philosophen gar nicht ähnlich; weshalb auch Schopenhauer dagegen protestirt hat, ihn Gott zu nennen. Aber die Frage ist hier, wer die Wahrheit auf seiner Seite hat, ob Diejenigen, welche ein absolutes, ein vollkommenes, selbstgenugsames, bedürfnißloses, leiden- und schmerzloses Wesen an die Spitze der Welt stellen, oder Diejenigen, welche dieses bestreiten. Da muß ich denn sagen: Logik sowohl als Erfahrung sprechen stark dagegen, daß die Welt einem absoluten, selbstgenugsamen, bedürfniß- und mangellosen Wesen ihren Ursprung verdanke. In einem solchen Wesen — so viel sagt mir die Logik — ist kein Grund, kein Motiv enthalten, Etwas zu wollen; denn es hat ja schon Alles in sich, wessen es bedarf. Jedes actuelle Wollen — darin hat Schopenhauer unbestreitbar Recht — kann nur aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden entspringen. Der absolute Gott aber ist frei von jeglichem Bedürfniß, jedem Mangel und Leiden. Was sollte ihn dann noch bewegen, aus sich herauszugehen, und (theistisch) die Welt zu schaffen, oder (pantheistisch) sich in die Welt zu incarniren? Nur ein sich nicht selbstgenügender Gott, ein ohne Welt sich mangelhaft fühlender und also leidender Gott kann hierzu ein Motiv haben. Zweitens zeigt mir die Erfahrung überall in der Welt nur bedürftige, begehrliche, auf ein Anderes, ein zu ihrer Erhaltung und Befriedigung Unentbehrliches bezogene Wesen, die, so lange sie dieses Andere nicht erreichen, im Zustande des Leidens sich befinden; — läßt sich diese Thatsache aus einem bedürfnißlosen Gott ableiten? Müßte nicht nach dem Gesetze, daß Gleiches von Gleichem erzeugt wird, Gleiches an Gleichem Wohlgefallen hat (simile simili gaudet), der bedürfnißlose Gott auch bedürfnißlose Wesen schaffen oder sich in sie incarniren?

Logik und Erfahrung sprechen also für den Schopenhauer'schen Begriff vom Weltprincip als einem bedürftigen, mangelbehafteten, hungrigen und somit leidenden Wesen. Schopenhauer ging nur darin zu weit, daß er dieses Wesen ausschließlich im Zustande des Leidens begriffen darstellt. Er sagt nämlich: „Alles Streben entspringt

aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maaß und Ziel des Leidens." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 365.)

Daß es keine dauernde Befriedigung gebe, mag richtig sein; aber daraus folgt doch nicht, daß die Welt nur von Leiden erfüllt sei. Denn es giebt doch unleugbar auch Befriedigungen des Willens, wenngleich sie von keiner ewigen Dauer sind. Jeder Athemzug in reiner, frischer Luft ist ein befriedigter Wille, jeder gestillte Hunger oder Durst ist ein befriedigter Wille, jeder Coitus ist ein befriedigter Wille. Befriedigter Wille aber ist, so lange als die Befriedigung anhält, kein Leiden, sondern Freude. Folglich ist es einseitig, den Willen nur zur Quelle des Leidens zu machen. Er ist ebenso die Quelle der Freude. Gehemmter Wille wird als Leiden, befriedigter als Freude empfunden. Das Wesen des Lebens besteht weder in dem einen, noch in dem andern, sondern in dem Wechsel von beiden. Das Ignoriren der thatsächlichen Befriedigungen des Willens, die einseitige Richtung des Blickes auf die Hemmungen desselben hat Schopenhauer zum Pessimisten gemacht.

Der Weltwille als das all-eine, alle besondern Triebe und Bedürfnisse umfassende Wesen gedacht, schließt nicht blos alle Leiden, sondern auch alle Freuden der Welt in sich. Er ist also nicht blos das gequälteste, sondern auch das beglückteste, weil alles Glück umfassende Wesen. Doch ich komme auf Schopenhauer's Pessimismus später noch ausführlicher zu sprechen.

Hier sei zur Erläuterung des Gesagten nur noch folgendes Beispiel angeführt. Das Auge, das Ohr, die Lunge, der Magen, überhaupt jedes Organ des Leibes hat seine besondern Leiden, seine besondern Schmerzen. Der Gesammtorganismus umfaßt alle diese Leiden, alle diese Schmerzen; er hat also viel zahlreichere Leiden, als jedes einzelne seiner Organe. Aber eben darum auch weit zahlreichere Freuden. Dasselbe nun, was vom Mikrokosmos, gilt auch vom Makrokosmos, wenn man sich denselben ebenso als einen einheitlichen, von einem Willen durchwalteten Organismus denkt, wie jenen.

Zwanzigster Brief.

Rückblick. — Programm der folgenden Briefe. — Bedeutung des Schopenhauer'schen Idealismus. — Widerlegung Trendelenburg's und Jürgen Bona Meyer's. — Wesentliche Gleichheit des Schopenhauer'schen Idealismus mit dem Helmholtz'schen.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, in meinen bisherigen Briefen meine Stellung zu den Cardinalpunkten der Schopenhauer'schen Philosophie, zu der Lehre vom Willen als Ding an sich und vom Verhältniß desselben zur Erscheinung dargelegt. Sie werden daraus ersehen haben, daß ich überall bestrebt bin, den Rest von Dualismus, der noch in der Schopenhauer'schen Philosophie zu finden ist, und der von dem Kant'schen Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung herrührt, durch ihren eigenen monistischen Grundgedanken von der Immanenz des Wesens in der Erscheinung zu überwinden.

Dasselbe Streben werden Sie nun auch in meinen folgenden, mehr ins Einzelne gehenden, einzelne Punkte sowohl der Lehre von der Vorstellung, als der Lehre vom Willen betreffenden Briefen wiedererkennen. Auch hier werden Sie finden, daß, wenn gleich ich den Gegnern Schopenhauer's in ihrer Art von theils unverständiger, theils gehässiger Polemik nicht folgen kann, ich doch keineswegs der Meinung bin, daß Schopenhauer zur Polemik keinen Anlaß gebe.

Ich werde, entsprechend der Reihenfolge der vier Bücher der „Welt als Wille und Vorstellung", zuerst mehrere erkenntnißtheoretische, dann mehrere naturphilosophische, drittens mehrere ästhetische und viertens mehrere ethische Punkte von Wichtigkeit besprechen. —

In der Erkenntnißtheorie handelt es sich vor allen Dingen um die Bedeutung der Vorstellung. Ist sie ein bloß subjectives Hirngespinnst, oder ein treues Abbild der Dinge, wie sie an sich sind; oder, wenn keines von beiden, was ist sie?

Um nun die Bedeutung der Vorstellung bei Schopenhauer richtig zu erkennen, muß man sich in den Mittelpunkt seines Systems versetzen, muß den Alles beherrschenden Grundgedanken ins Auge fassen. Dieser nun ist bei Schopenhauer nach dessen eigener ausdrücklicher Erklärung der Ihnen bereits dargelegte Gedanke der beiden großen Identitäten, nämlich der Identität des Willens auf allen Stufen und der Identität der Causalität, d. i. der willenbewegenden Ursachen auf allen Stufen, welche beide Identitäten in dem Verhältniß zu einander stehen, daß die zweite der ersten subordinirt ist, indem sie die erste zu ihrer Voraussetzung hat.

Hätten nun die Gegner Schopenhauer's sich diese Grundlehre seines Systems gegenwärtig gehalten, so hätten sie seinen Idealismus nicht so falsch beurtheilt. Sie hätten vielmehr die reale Bedeutung der Vorstellung bei ihm erkannt und hätten ihn nicht zum absoluten Idealisten gestempelt.

Trendelenburg wirft Schopenhauer vor, daß er die Erscheinung „zu einer bloßen Vorstellung in unserm Kopf", zum „Scheine", zum „Gaukelbilde" mache. („Logische Untersuchungen", 2. Aufl., II, 107 fg.) Ihm hat Jürgen Bona Meyer (in seiner Schrift: „Schopenhauer als Mensch und Denker") und haben Andere es nachgesprochen, daß Schopenhauer die Welt der Erscheinung zu einer Welt des Scheines mache, daß sein Idealismus oder Subjectivismus sich nicht wesentlich von dem Berkeley's und Fichte's unterscheide.

Nun lehrt aber doch Schopenhauer, daß die Vorstellung zu den willenbewegenden Ursachen gehört, daß sie also wirkt. Wäre sie, wie die Gegner behaupten, bloßer Schein, so müßte ja Schopenhauer die beiden andern Classen von Ursachen, die mechanisch wirkenden und die als Reiz wirkenden, mit denen zusammen die Vorstellung (Motiv) eine große Identität bildet, ebenfalls für bloßen Schein erklärt haben. Die Causalität überhaupt müßte nach Schopenhauer bloßer Schein sein.

Ist dies nun der Fall? Ich sage: Nein. Der Causalität kommt

zwar nach Schopenhauer keine primäre, ſondern nur ſecundäre Realität zu; aber immer doch Realität. Wie ſollte auch ein Wirkendes — und das ſind doch alle Urſachen — unwirklich, unreal ſein?

Schopenhauer erklärt die Kraft für Das, was jeder Urſache ihre Cauſalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Die Kräfte ſind Das, vermöge deſſen die Wirkungen überhaupt möglich ſind, Das, was den Urſachen die Fähigkeit zu wirken allererſt ertheilt, von welchen ſie alſo dieſe zur Lehn haben. Die Kraft aber iſt an ſich Wille. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Kraft.) Der Wille nun wieder iſt das urſprünglich Reale. Er iſt kein bloßer Schein, ſondern das Allerrealſte, was es giebt.

Hieraus folgt, daß auch die wirkenden, willenbewegenden Urſachen kein bloßer Schein ſind, denn Kraft, folglich Wille, das Allerrealſte, iſt es, was durch ſie hindurch wirkt.

Die Cauſalität, zu deren Gebiet nach Schopenhauer die Vorſtellung gehört, iſt ſomit bei ihm kein bloßer Schein, kein blos Subjectives, ſondern ein Reales, Objectives, wenngleich ein Secundäres, kein Primäres.

Doch es giebt auch noch andere Beweiſe dafür, daß Schopenhauer kein abſoluter Idealiſt iſt, der die Erſcheinung zum bloßen Scheine, zum ſubjectiven Gaukelbilde macht.

Schopenhauer betont es wiederholt, daß in dem Apoſterioriſchen der Vorſtellung, in dem aus den aprioriſchen Formen nicht Abzuleitenden und zu Erklärenden das urſprünglich Reale, das Ding an ſich, der Wille ſich kundgiebt, die aprioriſchen Formen hingegen dem Intellect als das ihm Eigenthümliche angehören. Er ſondert alſo den realen von dem idealen Theil der Vorſtellung, legt dem apoſterioriſchen Stoffe derſelben Realität, der aprioriſchen Form Idealität bei, und es iſt daher auch ein ungerechter Vorwurf, daß zwiſchen ſeinem Realismus und ſeinem Idealismus ein Widerſpruch ſei. Ein ſolcher wäre nur dann vorhanden, wenn Schopenhauer die Prädicate real und ideal einem und demſelben Subject beilegte. Dies iſt aber nicht der Fall; denn nur der Stoff der Vorſtellung oder Erſcheinung iſt ihm real, die Form hingegen ideal.

„Ich laſſe", ſagt Schopenhauer, „ganz und gar Kant's Lehre

bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei, und daß die Erkenntnisse a priori blos in Bezug auf diese gelten; ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihr herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung blos Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 204.)

Auch noch aus folgender Stelle geht die erwähnte Vertheilung der Realität und Idealität an zwei verschiedene Elemente der Vorstellung, an das Aposteriorische und Aprioriſche derselben, deutlich hervor: „Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen soweit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehen; hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist, weil sie um so mehr auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung ohne empirischen Gehalt vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik; hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne, welches Alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unsers Intellects zu thun haben." (Vergl. „Ueber den Willen in der

Natur", S. 86.) Denſelben Gedanken finden Sie auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. I, §. 24, S. 142—145) ausgeführt.

Es geht aus dem Angeführten zur Genüge hervor, daß Schopenhauer in Bezug auf die Erſcheinung weder blos Idealiſt, noch blos Realiſt iſt, ſondern Idealiſt und Realiſt, und zwar nicht in ſich widerſprechender Weiſe, da es nicht ein und daſſelbe Element der Erſcheinung iſt, in Bezug worauf er Idealiſt und Realiſt iſt, ſondern zwei verſchiedene Elemente, nämlich aprioriſche Form und empiriſcher Stoff.

Daß Schopenhauer kein abſoluter Idealiſt iſt, geht auch aus folgender Stelle der „Parerga" (Bd. II, §. 103b) hervor, wo Schopenhauer, von den verſchiedenen Thiergeſtalten und den verſchiedenen Pflanzenformen redend, fortfährt: „Im Ganzen jedoch läßt ſich ſagen, daß in der objectiven Welt, alſo der anſchaulichen Vorſtellung, ſich überhaupt nichts darſtellen kann, was nicht im Weſen der Dinge an ſich, alſo in dem der Erſcheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entſprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorſtellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, ebendarum aber auch kann ſie kein eitles, müßig erſonnenes Mährchen auftiſchen. Die endloſe Mannigfaltigkeit der Formen und ſogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüthen muß doch überall der Ausdruck eines ebenſo modificirten ſubjectiven Weſens ſein, d. h. der Wille als Ding an ſich, der ſich darin darſtellt, muß durch ſie genau abgebildet ſein", wozu noch die Erläuterung zu nehmen iſt, die Schopenhauer in dem 38. Briefe an mich giebt: „Ich meinerſeits lehre: nicht in den Eigenſchaften, weder den aprioriſchen noch den empiriſchen, ſtellt das Weſen des Dinges an ſich ſich dar; wohl aber müſſen die ſpeciellen und individuellen Unterſchiede dieſer Eigenſchaften, die Unterſchiede in abstracto genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an ſich ſein, z. B. weder die Geſtalt noch die Farbe der Roſe; wohl aber dies, daß die eine ſich in rother, die andere in gelber Farbe darſtellt: oder, nicht die Form noch die Farbe des Menſchengeſichts, aber, daß der eine dieſe, der andere jene Phyſiognomie hat." (Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 594.)

Ich habe im angeführten Werk (ebend., S. 434 fg.) gezeigt, daß Schopenhauer in der erſten Auflage der „Welt als Wille und Vorſtellung" allerdings noch überwiegend Idealiſt war, da er in derſelben von

der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge so gesprochen, als berührte sie das Ding an sich gar nicht, sondern gehörte lediglich der Vorstellung an. Ich habe aber auch gezeigt, wie Schopenhauer diesen einseitigen Idealismus in den spätern Auflagen und in den durch die „Parerga" gegebenen Erläuterungen corrigirt hat. Wenn man nun die wahre Meinung Kant's nicht aus der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" schöpft, sondern aus der zweiten, warum verfährt man mit Schopenhauer nicht ebenso, schöpft vielmehr seine wahre Meinung aus den ersten überwiegend idealistischen Aeußerungen, statt aus den spätern realistischen Ergänzungen und Erläuterungen, oder sucht gar einen Widerspruch zwischen beiden nachzuweisen? Ist dies nicht gerade so, als wenn man, statt Kant's wahre Meinung aus der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" zu schöpfen und durch diese die mit ihr nicht übereinstimmenden Aeußerungen der ersten Auflage für verworfen zu halten, beide zu Grunde legen und nun zeigen wollte, wie Kant sich widersprochen habe?

Nach meinem Dafürhalten hat man bei der Auslegung eines Systems vor allen Dingen diejenige Auslegung zu Rathe zu ziehen, die der Autor selbst in spätern Auflagen oder in Erläuterungen und Ergänzungen ihm gegeben hat; folglich hat man den Idealismus des ersten Bandes der Welt als „Wille und Vorstellung", der von der ersten Conception des Systems her noch stehen geblieben ist, nach den Erläuterungen und Ergänzungen des zweiten Bandes, sowie nach denen der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" und der „Parerga" auszulegen. Was thun aber die Gegner? Sie stempeln entweder, sich an die überwiegend idealistischen Aeußerungen des ersten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" haltend, Schopenhauer zum puren, die Welt in ein Gaukelbild, ein leeres Hirngespinnst verwandelnden Idealisten, oder sie stellen diesen Aeußerungen die mehr realistischen des zweiten Bandes und der spätern Schriften gegenüber und rufen aus: „Welche Widersprüche!" In diesem Verfahren kann ich weder wissenschaftlichen Geist, noch Redlichkeit finden. Schopenhauer hat sein im ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegtes System selbst ausgelegt in den Ergänzungen des zweiten Bandes, in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" und in den „Parergis". Im Sinne dieser seiner eigenen Auslegungen

daher ist sein System aufzufassen, nicht aber sind, um Widersprüche herauszubringen, diese Auslegungen dem System entgegenzustellen.

Schopenhauer hat seinen Idealismus im Unterschiede vom Kant'schen einen physiologischen genannt („Welt als Wille und Vorstellung", II, 323 fg.), und in der That stimmt derselbe im Wesentlichen überein mit dem modernen physiologischen Idealismus, wie ihn namentlich Helmholtz vertritt. Dieser lehrt: „Man muß sich nur nicht verleiten lassen, die Begriffe von Erscheinung und Schein zu verwechseln. Die Körperfarben sind die Erscheinung gewisser objectiver Unterschiede in der Beschaffenheit der Körper; sie sind also auch der naturwissenschaftlichen Ansicht nach kein leerer Schein, wenn auch die Art, wie sie erscheinen, vorzugsweise von der Beschaffenheit unseres Nervenapparates abhängt. Ein täuschender Schein tritt nur da ein, wo die normale Erscheinungsweise eines Objects mit der eines andern vertauscht wird." („Populäre wissenschaftliche Vorträge" von H. Helmholtz. Zweites Heft. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1871, S. 55.)

Helmholtz unterscheidet zwischen Bild und Zeichen. Unsere Vorstellungen der Dinge sind nach ihm nicht Bilder, wohl aber Zeichen derselben. „Denn in einem Bilde muß die Abbildung dem Abgebildeten gleichartig sein, und nur so weit sie gleichartig ist, ist sie Bild. Eine Statue ist Bild des Menschen, insofern sie dessen Körperform nachahmt. Auch wenn sie in reducirtem Maßstabe ausgeführt ist, wird immer Raumgröße durch Raumgröße dargestellt. Ein Gemälde ist Bild des Originals, theils weil es die Farben des letztern durch ähnliche Farben, theils weil es einen Theil der Raumverhältnisse desselben, nämlich die der perspectivischen Projection, durch entsprechende Raumverhältnisse nachahmt." (Daselbst S. 54.)

Solche Bilder der Eigenschaften der Dinge sind nun aber nach Helmholtz unsere Vorstellungen nicht. Denn, wie er mit Recht bemerkt, jede Eigenschaft oder Qualität eines Dinges ist in Wirklichkeit nichts Anderes, als die Fähigkeit desselben, auf andere Dinge gewisse Wirkungen auszuüben. Wenn aber, was wir Eigenschaft nennen, immer eine Beziehung zwischen zwei Dingen betrifft, so kann eine solche Wirkung natürlich nie allein von der Natur des einen Wirkenden abhängen, sondern sie besteht überhaupt nur in Beziehung auf und

hängt ab von der Natur eines Zweiten, auf welches gewirkt wird. Es hat also gar keinen reellen Sinn, von Eigenschaften des Lichts reden zu wollen, die ihm an und für sich zukämen, unabhängig von allen andern Objecten, und die in der Empfindung des Auges wieder dargestellt werden sollten. Der Begriff solcher Eigenschaften ist ein Widerspruch in sich, es kann solche überhaupt gar nicht geben; und es kann deshalb auch nicht die Uebereinstimmung der Farbenempfindungen mit solchen Qualitäten des Lichts verlangt werden. Die Farben sind also nicht Bilder, sondern nur sinnliche Zeichen gewisser äußerer Qualitäten, sei es des Lichts, sei es der Körper, die es zurückwerfen. (Daselbst 54—56.) Die Qualitäten der Gesichtsempfindungen sind nichts „als Zeichen für gewisse qualitative Unterschiede theils des Lichts, theils der beleuchteten Körper, ohne aber eine genau entsprechende objective Bedeutung zu haben". (Daselbst S. 61.) Das Auge ist nach Helmholtz keineswegs ein vollkommeneres optisches Instrument, als die von Menschenhänden gemachten, im Gegentheil außer den unvermeidlichen Fehlern eines jeden dioptrischen Instruments zeigt es auch solche, die wir an einem künstlichen Instrumente bitter tadeln würden; auch das Ohr trägt uns die äußeren Töne keineswegs im Verhältnisse ihrer wirklichen Stärke zu, sondern zerlegt sie eigenthümlich, verändert sie und verstärkt oder schwächt sie nach der Verschiedenheit ihrer Höhe in sehr verschiedenem Maaße. „Diese Abweichungen verschwinden gegen diejenigen, welche wir finden, wenn wir die Qualitäten untersuchen, durch welche uns von den verschiedenen Eigenschaften der äußern Dinge Kunde gegeben wird. In Bezug auf letztere können wir geradezu den Beweis führen, daß gar keine Art und kein Grad von Aehnlichkeit besteht zwischen der Qualität des äußern Agens, durch welches sie erregt ist, und welches durch sie abgebildet wird." (Daselbst S. 205.) Helmholtz beruft sich hiefür auf das von Johannes Müller aufgestellte Gesetz von den specifischen Sinnesenergien, dessen Tragweite durch die weiteren Forschungen nur vergrößert werde, und schließt dann: „Es geht aus diesen und ähnlichen Thatsachen die überaus wichtige Folgerung hervor, daß unsere Empfindungen nach ihrer Qualität nur Zeichen für die äußeren Objecte sind, und durchaus nicht Abbilder von irgend einem Grade der Aehnlichkeit ..... Und nicht blos mit den qualitativen Unterschieden der Empfindungen verhält

es ſich ſo, ſondern auch jedenfalls mit dem größten und wichtigſten Theil, wenn nicht mit der Geſammtheit der räumlichen Unterſchiede in unſeren Wahrnehmungen. In dieſer Beziehung iſt namentlich die neuere Lehre vom binocularen Sehen und die Erfindung des Stereoſkops von Wichtigkeit geworden." (Daſelbſt S. 205—207.)

Vergleichen Sie nun mit dieſer Helmholtz'ſchen Lehre nebſt den zum Belege für dieſelbe in dem erſten Aufſatze des zweiten Heftes ſeiner „Populären wiſſenſchaftlichen Vorträge" über „die neueren Fortſchritte in der Theorie des Sehens" gelieferten Thatſachen die Schopenhauer'ſche Lehre in der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" und in der „Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", namentlich in §. 21 über „die Intellectualität der Anſchauung"; ſo wird die weſentliche Gleichheit zwiſchen dem Idealismus Beider Ihnen in die Augen ſpringen. Blos die Ausführung iſt bei Beiden eine verſchiedene. Aber in der Hauptſache ſind Beide einig, daß Erſcheinung nicht zu verwechſeln ſei mit Schein, daß die von uns wahrgenommenen Eigenſchaften der Dinge nicht Abbilder der objectiven Qualitäten derſelben ſind, ſondern nur Wirkungen derſelben auf unſere Sinne*), daß dieſe Wirkungen aber eben darum kein bloßes Product des wahrnehmenden Subjects ſind, ſondern daß ihnen etwas objectiv Reales zum Grunde liegt, ſie alſo, wenn auch nicht Bilder, doch Zeichen des Realen ſind.

Das Gewicht, welches Schopenhauer auf die Anſchauung als die Quelle aller ächten und wahren Erkenntniß legt, reicht allein ſchon hin, zu beweiſen, daß man ſein Syſtem mit Unrecht zu den abſolut idealiſtiſchen Syſtemen rechnet. Die Anſchauung, lehrt Schopenhauer, iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' εξοχην, iſt allein die wahre, die ächte, die ihres Namens würdige Erkenntniß, denn ſie allein ertheilt eigentliche Einſicht. („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 83.) Neue Grundeinſichten ſind nur aus der anſchaulichen, als der allein vollen und reichen Er-

*) „Der Körper iſt roth", ſagt Schopenhauer, „bedeutet, daß er im Auge die rothe Farbe bewirkt". („Ueber das Sehn und die Farben", S. 20.) „Wenn wir eine Subſtanz blau nennen", ſagt Helmholtz, „ſo handelt es ſich nur darum, ihre Wirkung auf ein normales Auge zu bezeichnen." („Populäre wiſſenſchaftliche Vorträge", II, 56.)

kenntniß zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. (Daselbst II, 68, 77.) Die anschauende Erkenntniß ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. (Daselbst II, 69, 76.) Alle Wahrheit und alle Weisheit liegt zuletzt in der Anschauung. (Daselbst II, 79.) Die Anschauung ist es, welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingterweise, sich aufschließt und offenbart. (Daselbst II, 77.)

Wer so spricht, dem kann das Angeschaute nicht ein blos subjectives Gaukelbild, ein wesenloser Schein, ein eitles Hirngespinnst sein; sondern es enthält ihm einen realen Kern, offenbart ihm ein an sich seiendes Wesen; folglich ist er kein absoluter Idealist.

Schopenhauer lehrt freilich daneben die „völlige Diversität des Idealen und Realen", die „tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen" (vergl. Schopenhauer-Lexikon: Ideal und Real); aber ich bin auch der Meinung, daß diese seine, noch vom Einfluß Kant's herrührende Ansicht sich mit seiner eigenen Lehre von der Anschauung, „welcher das eigentliche und wahre Wesen der Dinge sich aufschließt", nicht verträgt. Mag dieses Sichaufschließen auch immerhin ein durch die Functionen und Formen des Intellects bedingtes sein; so kann doch dabei von der „tiefen Kluft" und der „völligen Diversität" zwischen dem Realen und Idealen nicht mehr die Rede sein. In der Anschauung ist der Gegenstand als vorgestellter freilich nicht identisch mit dem wirklichen, sondern blos eine Vorstellung des wirklichen Gegenstandes, der angeschaute Körper einer Pflanze oder eines Thieres z. B. ist kein Ding an sich. Aber als das Ding an sich offenbarend ist der angeschaute Gegenstand doch nicht absolut verschieden von dem wirklichen, die Kluft zwischen Beiden ist keine unübersteigliche. Der wirkliche Gegenstand geht ja in die Anschauung ein, was gar nicht möglich wäre, wenn zwischen dem Ding an sich und den Functionen des Intellects keine Beziehung bestände, wenn keine Brücke von dem einen zum andern führte. Das Wirken des Realen auf den Intellect wäre ganz unmöglich, wenn zwischen Beiden eine absolute „Diversität" bestände.

Einundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität als bloße Vorstellungsformen. — Widerlegung derselben aus seiner realistischen Lehre von der Erscheinung heraus.

Gemäß dem in meinem vorigen Briefe Auseinandergesetzten kann ich auch nicht mit Schopenhauer Raum, Zeit, Vielheit und Causalität für bloße Vorstellungsformen halten, sondern muß ihnen eine objective Realität beilegen.

Ich habe Ihnen schon die Stelle aus dem 38. Briefe Schopenhauer's an mich citirt, in der er bereits die Concession macht, daß die Unterschiede der Dinge — zwar nicht die empirischen, aber doch dieses, daß die Dinge überhaupt sich als unterschieden kund geben — irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein müssen, d. h. mit andern Worten, daß die Unterschiede keine blos subjectiven Vorstellungen sind, sondern objective Realität haben.

Sind aber die Unterschiede real, so sind eo ipso auch Zeit, Raum, Causalität und Vielheit real. Denn das Unterschiedene ist ein Vieles, ist als solches neben- und nacheinander, also räumlich und zeitlich, und wirkt, denn durch die unterschiedenen Wirkungen, die es hervorbringt, giebt es sich eben als unterschieden kund. Daß die eine Rose sich in rother, die andere in gelber Farbe darstellt, daß ein Menschengesicht diese, ein anderes jene Physiognomie hat, das ist nach dem erwähnten Zugeständniß Schopenhauer's Folge des verschiedenen sich Kundgebens ihres Wesens an sich, also Folge ihres verschiedenen Wirkens. Folglich kommt den Dingen an sich Causalität zu.

Die Realität von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität folgt über-

haupt aus dem Schopenhauer'schen Begriff der Erscheinung. Das Wort Erscheinung hat bei Schopenhauer einen doppelten Sinn, einen idealistischen und einen realistischen. Es bedeutet einerseits die durch die aprioriſchen Formen des erkennenden Subjects bedingte Vorstellung; es bedeutet aber auch andererseits die objective Manifestation des Dinges an sich, zu deren Bezeichnung Schopenhauer das eigenthümliche Wort „Objectivation" gebildet hat. Unter „Objectivation" ist das Sichdarstellen des Dinges an sich, d. i. des Willens, in der Objectenwelt zu verstehen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Objectivation.)

Obwohl nach Schopenhauer alles Object Erscheinung ist, so ist doch ein Unterschied zu machen zwischen der ursprünglichen, unmittelbaren Objectität und der mittelbaren, secundären. Zu jener gehören die Ideen, zu dieser die einzelnen Dinge. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich (des Willens), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objectität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objectseins für ein Subject. Die Idee allein ist die möglichst adäquate Objectität des Dinges an sich oder des Willens, die einzelnen Dinge hingegen sind keine ganz adäquate Objectität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Erscheinung und Idee.)

Es ist hier noch nicht meine Absicht, die Ideenlehre Schopenhauer's zu kritisiren, — ich behalte mir dieses für später vor, — sondern nur die gegen den Idealismus sich ergebenden Folgen derselben will ich Ihnen zeigen.

Die Ideen, weit entfernt, blos subjective Vorstellungen im idealistischen Sinne zu sein, sind vielmehr die erste, unmittelbarste, allgemeinste und adäquateste Offenbarung des Dinges an sich. Erst indem das Ding an sich in die Ideen eingeht, kommt es überhaupt zur Vorstellung, zum Objectsein für ein Subject. Das Zerfallen in Subject und Object, welches die Voraussetzung der Vorstellung bildet, ist die erste formelle Manifestation des Dinges an sich. Inhaltlich aber bilden die Ideen eine Stufenfolge von Willensspecificationen, in

denen der Wille, das Ding an sich, sich immer deutlicher offenbart, je höher er sich steigert. Inhaltlich sind die Ideen also gleichbedeutend mit den auf den verschiedenen Naturstufen sich offenbarenden Naturkräften. Jede ursprüngliche Naturkraft ist eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens oder der Idee im platonischen Sinne. „Wir können die verschiedenen in den Naturkräften sich offenbarenden Ideen oder Objectivationsstufen des Willens als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objectität ein solcher Act (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußern Verhältnisse sich verschieden darstellt. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe aus, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck ihres Wesens vollenden." (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Naturkraft: Die Stufen der Naturkräfte als Stufen der Objectivation des Willens.)

Was Schopenhauer hier von den höhern Ideen (Naturstufen) lehrt, daß sie einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedürfen, um den ganzen Ausdruck ihres Wesens zu vollenden, das lehrt er auch von der Natur im Ganzen. Denn die Natur steigt nach seiner mit der Kant-Laplace'schen Kosmogonie und mit der ganzen neuern naturwissenschaftlichen Weltanschauung übereinstimmenden Lehre successive von den niedern zu den höhern Stufen (Ideen) auf und steigert sich allmälig bis zum Menschen, in welcher zeitlichen Entwickelung die Natur gemäß dem Gesetze der Continuität keinen Sprung macht. (Natura non facit saltus.) Die spätern und höhern Naturstufen, obwohl eine eigenthümliche, über die frühern sich erhebende Idee darstellend, sind doch durch die frühern bedingt; denn sie können erst hervortreten, nachdem diese ihr Werk gethan. Die Natur, lehrt Schopenhauer in wesentlicher Uebereinstimmung mit Darwin, fängt

nicht bei jedem Erzeugnisse von vorn an, aus nichts schaffend, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen. Als Beleg hierfür kann die sogenannte Metamorphose der Pflanze dienen, eben so die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: Continuität der Naturstufen; ferner Generatio aequivoca.)

Nehmen Sie nun alles Dieses zusammen, so ergiebt sich daraus als nothwendige Consequenz, daß Raum, Zeit, Vielheit und Causalität keine bloßen Vorstellungsformen, sondern real sind. Denn die Ideen, diese ursprünglichen Willensmanifestationen oder „Willensacte", wie sie Schopenhauer nennt, sind die reale Erscheinung des Willens, und derselben sind mehrere; folglich ist die Vielheit real. Die Ideen als gleichbedeutend mit den Naturkräften sind ferner das den einzelnen Ursachen ihre Kraft zu wirken Ertheilende; folglich ist die Causalität real. Endlich sind die Ideen als theils coëxistirende, theils succedirende Naturstufen räumlich neben und zeitlich nach einander; folglich sind Raum und Zeit real.

Diese Realität von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität ist nun freilich keine primäre, sondern wie die der Ideen selbst eine secundäre, der Erscheinung des Dinges an sich angehörende. Aber da die Erscheinung in den Ideen eine reale Offenbarung des Dinges an sich ist, so sind Raum, Zeit, Vielheit und Causalität ebenfalls reale Offenbarungen des Dinges an sich, reale Formen seiner Erscheinung.

Hiermit ist der Rest von Idealismus, der sich noch bei Schopenhauer in der Lehre von Raum, Zeit, Vielheit und Causalität als subjectiven Vorstellungsformen findet, durch die Consequenz seiner eigenen Lehre von der Erscheinung überwunden. Es bleibt als wahr nur stehen, daß Raum, Zeit, Causalität und Vielheit keine unbedingte Realität haben; sondern ihre Realität dadurch bedingt ist, daß das Ding an sich erscheint. Denn erschiene das Ding an sich nicht, objectivirte es sich nicht unmittelbar in den Ideen, und mittelbar in den Individuen; so gäbe es weder Raum und Zeit, noch Vielheit und Causalität. Aber diese Bedingtheit durch das Erscheinen des Dinges an sich ist nicht gleichbedeutend mit der idealistischen Subjectivität

jener Formen. Es iſt alſo noch kein Idealismus, wenn man Raum, Zeit, Cauſalität und Vielheit für Formen der Erſcheinung erklärt. Denn es kommt alles darauf an, in welchem Sinne man das Wort Erſcheinung hier nimmt, ob in dem Sinne der objectiven Manifeſtation des Anſichſeienden, oder im Sinne der blos ſubjectiven Vorſtellung. Nur wer Raum, Zeit, Vielheit und Cauſalität für bloße Formen der Vorſtellung erklärt, iſt Idealiſt; wer ſie hingegen für Formen der objectiven Erſcheinung des Dinges an ſich erklärt, der iſt Realiſt. Nun muß aber doch Schopenhauer ſie conſequenterweiſe dafür erklären, weil er das Ding an ſich in einer Vielheit wirkender Kräfte (Ideen), die theils coëxiſtiren, theils einander ſuccediren, erſcheinen läßt. Alſo iſt Schopenhauer im Grunde genommen Realiſt.

Es hilft nichts, daß er ſagt: „Der Wille als Ding an ſich iſt von ſeiner Erſcheinung gänzlich verſchieden und völlig frei von allen Formen derſelben, in welche er eben erſt eingeht, indem er erſcheint, die daher nur ſeine Objectität betreffen, ihm ſelbſt fremd ſind. Schon die allgemeinſte Form aller Vorſtellung, die des Objects für ein Subject, trifft ihn nicht; noch weniger die dieſer untergeordneten, welche insgeſammt ihren gemeinſchaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch dieſe allein beſtehende und möglich gewordene Vielheit.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 134.) Wie käme, muß man hier fragen, der Wille dazu, in dieſe Formen, alſo in den allgemeinen Gegenſatz von Subject und Object und in die beſondern Formen alles Objects: Raum, Zeit und Vielheit einzugehen, wenn ſie ihm abſolut fremd wären? Gewiß, dieſe Formen ſind nur Formen der Erſcheinung, Formen der Objectität des Willens. Aber da das Erſcheinen oder ſich Objectiviren die eigene That des Willens iſt, da er der abſolute und allmächtige Herr der Welt und alles ſchließlich auf ihn zurückzuführen iſt, ſo ſind eo ipso auch dieſe Formen der Erſcheinung ſeine Formen, ſpiegeln ſein Weſen ab, können ihm ſo wenig fremd ſein, als das Erſcheinen ſelbſt ihm fremd iſt.

Dieſes hat übrigens Schopenhauer ſelbſt anderwärts ausgeſprochen, indem er z. B. die Unendlichkeit von Raum und Zeit für das Abbild der Raſt- und Zielloſigkeit des Strebens des Willens erklärt hat. Das Fortrücken unſers ganzen Sonnenſyſtems, vielleicht auch des

ganzen Sternhaufens, dem unſere Sonne angehört, woraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixſterne zu ſchließen ſei, werde zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes, welche wir dem Streben des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen zuerkennen müſſen; „daher eben auch wieder endloſer Raum und endloſe Zeit die allgemeinſten und weſentlichſten Formen ſeiner geſammten Erſcheinung ſeyn mußten, als welche ſein ganzes Weſen auszudrücken da iſt.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 177, 378 fg.)

So wie nach Schopenhauer hier unendlicher Raum und unendliche Zeit das entſprechende Abbild der Natur des Willens als eines endloſen Strebens ſind, ſo iſt nach einer andern Stelle das räumliche Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen, welches ſich in der Polarität zeigt, das entſprechende Abbild des Auseinandertretens der Kraft, d. i. des Willens in zwei entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten. Da nämlich, wo er von den Naturphiloſophen der Schelling'ſchen Schule ſpricht und deren Verdienſte in Nachweiſung der Analogien in der Natur anerkennt, wenngleich er die zur bloßen Witzelei ausartende Jagd nach Analogien in der Natur tadelt, ſagt er: „Sie haben beſonders darauf aufmerkſam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. In China iſt jedoch dieſe Erkenntniß ſeit den älteſten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegenſatz des Yin und Yang.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 171.)

Aus dieſen und ähnlichen Stellen, deren ſich noch mehrere bei Schopenhauer finden, geht deutlich genug hervor, daß er Raum und Zeit, wenngleich er ſie für Formen der Erſcheinung erklärt, doch für keine blos ſubjectiven Vorſtellungsformen im idealiſtiſchen Sinne, ſondern für objectiven, realen Ausdruck des Weſens an ſich, d. i. des Willens angeſehen hat. Der Wille erſcheint ſo, in unendlichem Raum und unendlicher Zeit, weil er ein end- und zielloſes Streben iſt; er erſcheint in räumlich entgegengeſetzte Richtungen

auseinandergehend, weil er ein in zwei entgegengesetzte, zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten auseinandergehendes Wesen ist.

Die realistische Bedeutung der Erscheinung bei Schopenhauer geht auch aus den Stellen hervor, in denen er die gesammte sichtbare Welt „die Objectivation, den Spiegel des Willens zu seiner Selbsterkenntniß" nennt. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 196, 315, 323.) Wie könnte der Wille in der sichtbaren Welt sich selbst erkennen, wenn dieselbe ihm nicht entspräche, nicht Ausdruck seines eigenen Wesens, sondern ein blos subjectives Phänomen wäre. Am entschiedensten tritt der Realismus Schopenhauer's aus folgenden Stellen hervor: „Die Erscheinung, die Objectität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Gestalten. Das Dasein selbst und die Art des Daseins, in der Gesammtheit, wie in jedem Theil, ist allein aus dem Willen. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 415.) „In Folge unserer ganzen Ansicht ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt: und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntniß sind Beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit Beide: denn außer ihm ist nichts, und sie sind er selbst." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 321.)

Mit dieser, die Erscheinung ihrer Beschaffenheit nach, sowohl im Ganzen, wie in jedem Theil, aus dem Willen (also nicht aus blos subjectiv gültigen Formen des Intellects) ableitenden Erklärung, welche die wahre Consequenz seiner Philosophie ist, hat Schopenhauer selbst seinen ursprünglichen Idealismus aufgegeben, der die Formen der Erscheinung als dem Ding an sich fremd betrachtete und sie blos auf Rechnung des Intellects setzte.

Zweiundzwanzigster Brief.

Ob die Erſcheinung bei Schopenhauer als eine ewige aufzufaſſen ſei? — Unphiloſophiſcher Anthropomorphismus in der Lehre von der Verneinung des Willens.

Sie ſind, verehrter Freund, durch meine Auseinanderſetzungen zwar überzeugt worden, daß die Schopenhauer'ſche Lehre von der Erſcheinung im Grunde genommen eine realiſtiſche iſt; aber es iſt Ihnen, ſchreiben Sie, dunkel geblieben, ob bei Schopenhauer das Eingehen des Dinges an ſich in die Erſcheinung als ein zeitlicher, hiſtoriſcher Act, oder ob die Erſcheinung als gleich ewig mit dem Ding an ſich aufzufaſſen ſei. Mit andern Worten: ob der Wille, wie der theologiſche Gott vor der Schöpfung, ehe er in die Welt einging, in ſich verſchloſſen, alſo erſcheinungslos war und erſt zu einer beſtimmten Zeit ſich aufgeſchloſſen, ſich „objectivirt" hat; oder ob er von Ewigkeit her „objectivirt", alſo nie ohne Erſcheinung, ohne Objectität iſt.

In erſterm Falle, meinen Sie, wäre Schopenhauer's Philoſophie doch ſelbſt wieder nur eine kosmogoniſche, obgleich er das kosmogoniſche Philoſophiren verwirft; er trüge doch in das Ding an ſich das Werden, die Veränderung hinein, obgleich er dieſes Hineintragen von Formen der Erſcheinung in das Ding an ſich verwirft. Denn wenn der Wille (das Ding an ſich Schopenhauer's) erſt in einem erſcheinungsloſen Zuſtande ſich befand, ehe er in den Zuſtand des Erſcheinens überging, ſo ſei eine innerliche Veränderung, ein zeitliches Werden, ein Entſtehen in ihm vorgegangen, was doch ſeinem Begriffe als dem des Unveränderlichen, nimmer Werdenden widerſpreche.

Im andern Falle hingegen, dem des ewigen Erſcheinens, ſei es nicht denkbar, daß der Wille je aufhören ſollte, zu erſcheinen. Nun lehre doch aber Schopenhauer, daß mit der Verneinung des Willens auch das Ende ſeiner Erſcheinung, der Welt, eintrete; obgleich er dieſes Nichts der Welt für kein abſolutes, ſondern nur für ein relatives erklärt.

Sie wünſchen über dieſen Punkt durch mich ins Klare zu kommen.

Sollte ich nun zunächſt, noch ohne alle Rückſicht auf Schopenhauer's Lehre, ſagen, wie ich das Verhältniß des Urweſens zu ſeiner Erſcheinung auffaſſe, ſo würde ich ſagen: Es iſt ein Ungedanke, das ewige Weſen als ein thätiges, agirendes aufzufaſſen — und als Willen muß ich es doch thätig, agirend denken — gleichzeitig aber anzunehmen, daß es erſt zu einer beſtimmten Zeit aus dem thatloſen, ruhenden in den activen Zuſtand übergegangen ſei. Ein leerer, potentieller Wille, der erſt mit dem Uebergang aus dem potentiellen in das actuelle Wollen den Weltproceß beginnt, wie es E. von Hartmann ſich denkt, iſt für mich eine Abſurdität. Iſt der Wille ewig, und iſt es dem Willen weſentlich, zu agiren, ſo muß er auch ewig agiren, muß folglich ewig ſich äußern, ewig erſcheinen. Jeder einzelne Willensact zwar hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit, das Agiren ſelbſt aber kann keinen Anfang und kein Ende haben, weil damit der Wille ſelbſt Anfang und Ende hätte, er folglich nicht das ewige Ur- oder Grundweſen aller Dinge wäre.

Nach meiner Anſicht kann alſo von einem zeitlichen Anfang der Erſcheinung überhaupt nicht die Rede ſein, ſondern nur von einem zeitlichen Anfang dieſer oder jener einzelnen Erſcheinung. Was nun aber Schopenhauer's Stellung zu dieſer Frage betrifft, ſo iſt ſie folgende:

Schopenhauer faßt ebenfalls die Erſcheinung des Willens als unzertrennlich von ihm ſelbſt, als ſtets ihn begleitend auf, indem er z. B. ſagt: „Da der Wille, das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt da ſeyn.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 324.) Alſo, ſo lange, als Wille da iſt,

ſo lange iſt auch ſeine Erſcheinung da. Wenngleich die einzelnen, individuellen Erſcheinungen entſtehen und vergehen, ſo iſt doch das Erſcheinen überhaupt von gleicher Dauer mit dem erſcheinenden Weſen, dem Willen. Aber freilich dieſes Weſen ſelbſt iſt nach Schopenhauer, da es verneint werden kann, kein ewiges, folglich iſt auch ſeine Erſcheinung von keiner ewigen Dauer.

Zwar lehrt Schopenhauer: Die Ideen, als die unmittelbare Erſcheinung des Willens, ſind die ewigen Formen der Dinge, feſtſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden, während die Individuen entſtehen und vergehen, immer werden und nie ſind. Die Ideen ſind die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Exiſtenz der Einzelweſen unabhängigen Geſtalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objective der Erſcheinungen ausmachen. „Die Idee iſt eigentlich ewig, die Art aber von endlicher Dauer; wenngleich die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 154; II, 414.) „Die Zeit iſt bloß die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig ſind: daher ſagt Plato, die Zeit ſei das bewegte Bild der Ewigkeit.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 207.)

Demgemäß iſt nach Schopenhauer nur die mittelbare Erſcheinung, die der einzelnen Dinge, oder Individuen, entſtehend und vergehend, die unmittelbare hingegen, die der Ideen, unentſtanden und unvergänglich, wie der Wille, das Ding an ſich, deſſen Erſcheinung ſie ſind. Der Wille kann ſich alſo nicht erſt zu einer beſtimmten Zeit in den Ideen objectivirt haben, ſondern muß als ewig in ihnen objectivirt gedacht werden.

Aber freilich mit dieſer Ewigkeit der Erſcheinung in den Ideen läßt ſich die Verneinung des Willens nicht zuſammenreimen. Kann das Grundweſen der Welt, der Wille ein Ende nehmen, ſo iſt eo ipso auch ſeine Erſcheinung nicht ewig.

Schopenhauer iſt durch ſeine Lehre von der Verneinung des Willens wieder in das hiſtoriſche, kosmogoniſche Philoſophiren, das er ſelbſt ſo ſcharf verwirft, zurückgefallen. Er hat ſich mit der Herleitung der Welt aus einem intelligibeln Willensact, der auch wieder

zurückgenommen werden kann, und mit dessen Zurücknahme die Welt ein Ende hat, in ein transscendentes, aller menschenmöglichen Erfahrung entrücktes Gebiet verstiegen, während doch seine Philosophie immanent bleiben, d. h. sich innerhalb der Erfahrung halten und blos das Wesen dieser, das Was derselben, entziffern wollte. Dadurch ist er genöthigt worden, den Willen, den er anfänglich für das ursprüngliche, ewige, unzerstörbare Wesen aller Dinge erklärt, hinterher doch nur für das relative, nicht für das absolute Wesen an sich zu erklären. Hinter dem Willen, dem Wesen an sich dieser Welt, steckt ihm noch Etwas, das übrig bleibt, wenn der Wille sich verneint hat und damit das Nichts der Welt eingetreten ist. „Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein absolutes; statt daß es sich uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 222.) Der Wille ist ihm das Wesen der Welt nicht im Sinne der absoluten Substanz Spinoza's. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 743; „Parerga", II, §. 162; „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 430—432, 555, 559.)

Damit ist Schopenhauer, wie ich schon in der Einleitung zu der Gesammtausgabe seiner Werke (S. LXXXIV) gesagt habe, sich selbst untreu geworden und ist in einen unphilosophischen Anthropomorphismus zurückgefallen, einen Anthropomorphismus, der nicht mehr dem früher (im sechsten Briefe) von mir vertheidigten und gerechtfertigten, sondern dem theologischen ähnlich ist. Nach der theologischen Weltanschauung nämlich hat Gott die Welt geschaffen, und diese besteht daher nur so lange, als Gott sie erhält; sie muß vergehen, sobald Gott seine Hand von ihr abzieht. Aehnlich nun ist nach Schopenhauer die Welt Folge eines Willensactes, und besteht nur so lange, als dieser Willensact bejaht wird, vergeht hingegen, sobald die Verneinung desselben eintritt. Die Verneinung selbst wieder ist Folge der intuitiven Erkenntniß des Elends alles Daseins, welche Erkenntniß das Nichtwollen herbeiführt, also wie ein Motiv wirkt. Schopenhauer nennt sie zwar im Gegensatz zu der die Motive liefernden Erkenntniß Quietiv; aber ein Quietiv ist doch nur ein anderartiges Motiv, nämlich ein Motiv zum Nichtwollen und Nichthandeln. Also denkt sich Schopenhauer in der Lehre

von der Verneinung des Willens den Weltwillen als durch ein Motiv, folglich nach menſchlicher Weiſe beſtimmbar. Der Weltwille handelt wie ein Menſch, der einen Act, den er in der Verblendung über ſeine Folgen begangen, nach erfolgter Erfahrung und Enttäuſchung bereut und ihn wieder zurücknimmt. Dies iſt allerdings unphiloſophiſcher Anthropomorphismus.

Dreiundzwanzigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'schen Gegensatzes zwischen Kraft und Ursache. — Wahre Bedeutung dieses Gegensatzes.

Zu dem Rest von Dualismus in der Schopenhauer'schen Philosophie, von dem ich schon wiederholt in diesen Briefen gesprochen habe und den es gilt durch den eigenen Monismus derselben zu überwinden, gehört auch der Gegensatz zwischen Kraft und Ursache.

Schopenhauer sagt nämlich: „In Folge der zu weiten Fassung des Begriffs Ursache hat man mit demselben den Begriff der Kraft verwechselt; diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Es ist unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu seyn, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 51.)

Die Kräfte sind nach Schopenhauer Das, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese blos zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch die Wirkung, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unver-

änderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. („Vierfache Wurzel", S. 45. „Welt als Wille und Vorstellung", I, 157—163.) Die Kraft ist die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 133, 166.)

Andererseits lehrt Schopenhauer aber, jede Bewegung, also jede Veränderung, sei Product zweier Factoren, eines innern: Kraft oder Wille, und eines äußern: Ursache. Es gebe nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung, entweder von Innen, oder von Außen, sondern die Bewegung von Innen (aus dem Willen) und von Außen (durch Ursachen) finde bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich und unzertrennlich statt. („Ueber den Willen in der Natur", S. 84 fg.) Und wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren sei, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft (Naturwillens) und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so sei jede Handlung eines Menschen das nothwendige Product seines Charakters und des eingetretenen Motivs. („Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 56.) Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt die Beschaffenheit kund. (Daselbst, S. 97, 176. „Parerga", II, 247.)

Hieraus geht hervor, daß nach Schopenhauer's eigener Lehre jede Wirkung, jede Veränderung, kein bloßes Product einer äußeren Ursache ist, sondern Product Beider, der äußern Ursache und der Kraft oder des Willens, der durch sie in Action versetzt wird. Jede Ursache muß, um zu wirken, auf eine Kraft stoßen, die durch sie zur Aeußerung herausgefordert wird. Die Kraft unterscheidet sich also von der Ursache nur, wie der innere von dem äußern Factor, oder wie die allgemeine Ursache von der einzelnen, wie die principielle Ursache von der occasionellen, wie die Grundursache von der gelegentlichen. Der ganze Gegensatz zwischen Kraft und Ursache ist also nur ein relativer, und die Consequenz der Schopenhauer'schen Lehre erfordert daher, die Kräfte nicht aus dem Gebiete der Ursachen auszuschließen, sondern nur, sie als die Grundursachen aller Veränderungen von den Gelegenheitsursachen zu unterscheiden. Jene sind die allgemeinen, diese die einzelnen Ursachen.

Ein von Schopenhauer selbst gebrauchtes Beispiel kann dies erläutern: „Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm innewohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußern Ursachen ab: Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden seyn, je nachdem die Umstände waren." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 165.)

Hier sind nicht blos die äußern Umstände Ursache der Erscheinungsweise des Wassers, sondern auch seine eigene innere Natur, die sein Wesen constituirenden Eigenschaften oder Kräfte, und eben so sind nicht blos die äußern Umstände Ursache der Offenbarungsweise eines menschlichen Charakters, sondern auch die Beschaffenheit dieses Charakters selbst. Denn ein anderer Charakter würde sich unter denselben äußern Umständen ganz anders offenbaren.

Die äußern Umstände sind folglich nicht die ganze Ursache einer Erscheinung, sondern nur ein Theil der ganzen. Es ist daher falsch, jene allein unter den Begriff der Ursache zu subsumiren und, wie Schopenhauer thut, zu erklären: „Alle Ursache ist Gelegenheitsursache" („Welt als Wille und Vorstellung", I, 164), und: „Der Wille aber ist nie Ursache." (Daselbst S. 166.) Vielmehr ist zu sagen: Die Kraft oder der Wille eines Wesens ist die innere, principielle, beharrliche, allgemeine Ursache, und die Umstände, die auf sie wirken, sind die äußern, gelegentlichen, wechselnden, einzelnen Ursachen seiner Erscheinungs- oder Aeußerungsweise.

Nur das Ganze, wodurch eine Erscheinung bewirkt wird, darf Ursache derselben genannt werden; das Ganze ist aber weder der innere, noch der äußere Factor allein, sondern Beide zusammen. Sagt doch Schopenhauer selbst, die Aetiologie „hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten; dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf Das, was in

aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſache vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 166.) Nun, was in aller Erſcheinung wirkt, ja die Vorausſetzung des Wirkens jeder äußern Urſache iſt, das iſt doch wohl auch Urſache zu nennen. Es iſt ja ſogar die wichtigſte, die entſcheidende, weil die Grundurſache der Erſcheinung. Damit fällt denn der obige Satz Schopenhauer's: „Der Wille iſt nie Urſache.“ Er iſt vielmehr die Haupturſache.

Vierundzwanzigster Brief.

Kritik der Schopenhauer'schen Lehre vom Verhältniß des Objects und Subjects zu einander. — Nachweis des ursächlichen Verhältnisses Beider in der Vorstellung.

Wie ich die Kraft nicht aus dem Gebiete der Ursächlichkeit ausschließen konnte, so kann ich auch das Verhältniß zwischen Object und Subject in der Vorstellung nicht, wie Schopenhauer thut, dem Gebiete der Ursächlichkeit entziehen. Nach Schopenhauer erstreckt sich die Herrschaft des Satzes vom Grunde nur auf die Objecte, nicht aber auf das Verhältniß zwischen Object und Subject.

Schopenhauer rühmt nämlich von seiner Philosophie, daß sie weder vom Object, noch vom Subject ausgegangen, sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt. Dies Verfahren unterscheide seine Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Object oder vom Subject ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satze vom Grunde, „dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältniß zwischen Object und Subject entziehen, ihr bloß das Object lassend". („Welt als Wille und Vorstellung", I, 30.) „Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Object schon sofort auch das Subject gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subject nicht nur auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch Dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil nothwendig sein

und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind, daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objects als solchen ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subject mit dem Ausgehen vom Object denselben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunkts. Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren, toto genere, indem wir weder vom Object noch vom Subject ausgehen, sondern von der Vorstellung, als erster Thatsache des Bewußtseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Object und Subject ist, die Form des Objects wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten" u. s. w. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 40.)

Es ist nun zwar richtig, daß weder das Vorgestellte (Object) das Vorstellende (Subject), noch auch umgekehrt das Vorstellende das Vorgestellte — sofern dieses kein bloßes Phantom, sondern ein Reales ist, — hervorbringt, also keines von Beiden Ursache des Daseins des andern ist. Aber daraus, daß keines von Beiden Ursache des Daseins des andern ist, folgt nicht, daß im Acte der Vorstellung Beide außer aller ursächlichen Beziehung zu einander stehen. Vielmehr kommt, wie ich Ihnen zeigen werde, nach Schopenhauer selbst die Vorstellung nur dadurch zu Stande, daß sowohl das Object auf das Subject, als auch das Subject auf das Object wirkt.

Was ist Vorstellung? Hierauf antwortet Schopenhauer: „Ein sehr komplicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes ebendaselbst ist." („Welt als Wille und Vorstellung", II, 214.) Welcher Art dieser complicirte physiologische Vorgang im erkennenden Subject sei, das hat Schopenhauer sowohl in der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben", als in der „Vierfachen Wurzel" (§. 21) gezeigt. Er hat daselbst nachgewiesen, wie erst dadurch, daß der Verstand das Causalitätsgesetz auf die Sinnesempfindungen anwendet, die Anschauung eines Objects zu Stande kommt. Die Veränderungen, welche der thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden,

und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Function der Beziehung der Wirkung auf ihre Ursache die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Ohne die Thätigkeit des Verstandes, die keine blos sensuale, sondern eine cerebrale ist, käme es nie zu einer objectiven Welt, also zur Welt „als Vorstellung", sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des eigenen Leibes bliebe übrig. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Anschauung.)

Da nun nach dieser Auffassung das vorgestellte Object erst durch die Thätigkeit des Subjects, durch die Verstandesfunction, welche die subjective Sinnesempfindung in objective Anschauung umwandelt, zu Stande kommt; so ist doch klar, daß Schopenhauer insoweit die Thätigkeit des Subjects als Ursache des Objects auffaßt. Gäbe es keine Sinne und keinen Verstand, so gäbe es auch kein vorgestelltes Object. „Die Welt als Vorstellung hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht seyn kann, also auch nicht vorher war." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 36.)

Aber nicht blos das Subject hat nach Schopenhauer eine Seite, wodurch es Ursache des Objects wird, nämlich seine Verstandsthätigkeit; sondern auch umgekehrt, das Object hat eine Seite, wodurch es als Ursache auf die vorstellende Thätigkeit des Subjects wirkt; denn woher kommt es, daß das Subject jetzt diesen, so geformten, mit solchen Eigenschaften begabten, sich so äußernden Gegenstand vorstellt, bald darauf einen ganz anders geformten, mit andern Eigenschaften begabten und anders äußernden? Dieser verschiedene empirische Gehalt der Objecte läßt sich nach Schopenhauer nicht aus den rein formalen, aprioriſchen Functionen des vorstellenden Subjects ableiten, sondern in ihm offenbart sich das Ding an sich. In der objectiven, d. i. in der Erscheinungswelt, in der Welt als Vorstellung, kann sich nichts darstellen, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung

kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Mährchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines ebenso modificirten subjectiven Wesens sein; d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein. („Parerga", II, 188 fg.) So weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie der bloßen Erscheinung (Vorstellung) an, hingegen in dem Maaße, als sie empirischen, aposteriorischen Gehalts sind, offenbart sich in ihnen das Ding an sich, der Wille. („Ueber den Willen in der Natur", S. 86.) Die empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben dem Dinge an sich selbst, als Aeußerungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium der aprioriſchen Formen hindurch. („Parerga", I, 98.)

Die Sache verhält sich also nach Schopenhauer so: In der Vorstellung stehen Subject und Object, jedes mit einer andern Seite, in Causalbeziehung zu einander, wirken auf einander, nämlich das Subject mit seinen formalen aprioriſchen Functionen der Sinne und des Verstandes, das Object mit seinen empiriſchen, vom Dinge an sich herrührenden Eigenschaften. Ursache der sensualen und cerebralen Form des Objects ist das Subject, Ursache des empiriſchen Gehalts das Ding an sich.

Hiernach ist also die oben dargestellte Ansicht Schopenhauer's, welche das Verhältniß von Subject und Object der Herrschaft des Satzes vom Grunde entzieht, ihr blos das Object lassend, zu berichtigen.

Begrifflich ist freilich mit dem Subject sofort das Object, so wie mit diesem sofort jenes gesetzt. Denn die beiden entgegengesetzten Begriffe beziehen sich aufeinander, keiner von beiden ist ohne den andern denkbar, wie dieses überhaupt bei allen entgegengesetzten Begriffen der Fall ist. Aber so wie, obgleich die Begriffe der Ursache und Wirkung gleichzeitig mit einander gesetzt sind, dennoch in der Wirklichkeit die Ursache der Wirkung vorhergeht; so geht, obgleich die Begriffe des Objects und Subjects mit einander gesetzt sind, doch in der Wirklichkeit die Action des einen der des andern vorher. Die bestimmte empiriſche Beschaffenheit des Objects ist Ursache der

Vorstellung ihrer materialen Seite nach, und die sensuale und cerebrale Thätigkeit des Subjects ist Ursache der Vorstellung ihrer formalen Seite nach.

Diesen Unterschied zwischen dem abstract begrifflichen und dem realen Verhältniß von Subject und Object in der Vorstellung hat Schopenhauer selbst eingesehen und ausgesprochen. Denn als ich ihm brieflich mein Bedenken darüber äußerte, daß er gegen Fichte die Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Verhältniß von Subject und Object für unstatthaft erkläre, doch aber selbst auch das Object aus dem Subject ableite, indem er es (in der „Vierfachen Wurzel" §. 21) durch den Verstand, mittelst Anwendung des Satzes vom Grunde, zu Stande kommen lasse; da erwiderte er in einem Brief vom 12. Juli 1852: „Nimmt man es abstract, so ist mit dem Subject das Object sofort gesetzt. Denn Subjectsein heißt erkennen, dies heißt Vorstellungen haben. Object und Vorstellung ist das Selbe. Nun aber ist in der Wirklichkeit das Dasein des Subjects des Erkennens kein abstractes, dasselbe existirt nicht für sich und unabhängig, ist nicht wie vom Himmel gefallen; sondern es tritt auf als das Werkzeug einer individuellen Willenserscheinung (Thier, Mensch), deren Zwecken es dienen soll und die nun dadurch ein Bewußtsein einerseits ihrer selbst und andererseits der übrigen Dinge erhält: da entsteht die Frage, wie, innerhalb dieses Bewußtseins, und aus welchen Elementen die Vorstellung der Außenwelt zu Stande kommt", u. s. w. (Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" S. 541 fg.)

Hier hat also Schopenhauer selbst eingestanden, daß nur begrifflich mit dem Subject sofort das Object gesetzt ist, in der Wirklichkeit hingegen die Thätigkeit des Subjects Ursache des vorgestellten Objects ist, also demselben vorhergeht.

Im Vorstellen geschieht Etwas, verändert sich Etwas. Was verändert sich? Sowohl das Subject, als das Object. Das Object bleibt nicht, was es an sich ist; denn indem es vorgestellt wird, geht es in die Formen des vorstellenden Subjects ein, nimmt das Gepräge der Sinnes- und Verstandesfunction des Subjects an. Daher kann ein und dasselbe Object verschieden organisirten Subjecten verschieden erscheinen. Aber auch das Subject bleibt nicht, was es an sich ist; denn seine Sinnes- und Verstandesfunction empfängt vom Object einen

ſpecifiſch beſtimmten Inhalt, es wird durch das Object zu einer ganz beſtimmten Vorſtellung genöthigt. Es ſteht nicht in ſeinem Belieben, einen Körper ſo oder ſo groß, mit ſolchen oder ſolchen Eigenſchaften, mit ſolcher oder ſolcher Wirkungsweiſe wahrzunehmen.

Folglich treten Subject und Object beim Vorſtellen in ein Cauſalitätsverhältniß zu einander; denn ſie *verändern* einander gegenſeitig; jedes wird Urſache der Veränderung des andern.

Falſch wäre es nur, das Object *ganz und gar*, alſo auch ſeiner materialen Seite nach, aus dem Subject abzuleiten, und eben ſo falſch, das Subject *ganz und gar*, alſo auch ſeiner formalen Thätigkeit nach, aus dem Object abzuleiten. Jenes wäre der abſolute Idealismus, dieſes der abſolute Realismus. Dieſe beiden verwirft Schopenhauer mit Recht; denn weder ſind die Objecte ganz und gar bloße Hirngeſpinſte, ohne einen realen Kern, noch iſt das Subject eine bloße tabula rasa, auf welche die Dinge, wie ſie an ſich ſind, eingezeichnet werden. Aber wohl beſtimmen ſich Object und Subject wechſelſeitig, und das Product dieſer wechſelſeitigen Beſtimmung eben iſt die *Vorſtellung*.

Fünfundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Lehre von der Verſtandesthätigkeit. — Unterſchied zwiſchen der angeborenen und der durch Uebung vermittelten Function des Verſtandes. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Berthold Suhle.

Wäre, wie im Begriff, ſo auch in der Wirklichkeit mit dem Subject ſofort das Object geſetzt; ſo brauchte das Vorſtellen der Objecte nicht erſt gelernt und geübt zu werden. Schopenhauer ſelbſt aber hat gezeigt, wie ſehr daſſelbe des Lernens und Uebens bedarf; denn er ſagt: „Obgleich der rein formale Theil der empiriſchen Anſchauung, alſo das Geſetz der Cauſalität, nebſt Raum und Zeit, a priori im Intellect liegt; ſo iſt ihm doch nicht die Anwendung deſſelben auf empiriſche Data zugleich mitgegeben: ſondern dieſe erlangt er erſt durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objecte apprehendiren und eigentlich ſehen; ſondern ſie ſind, die erſten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der ſich alsdann verliert, wenn ihr Verſtand anfängt, ſeine Function an den Datis der Sinne, zumal des Getaſts und Geſichts, zu üben, wodurch die objective Welt allmälig in ihr Bewußtſein tritt.“ („Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“, S. 72.)

Unmittelbar oder angeboren und folglich der Erfahrung vorhergängig iſt alſo nach Schopenhauer nur die Function des Verſtandes, die Empfindung in den Sinnesorganen als Wirkung aufzufaſſen, und von dieſer Wirkung den Uebergang zu machen zu der äußern Urſache; die richtige Anwendung dieſer Function hingegen iſt durch

Uebung und Erfahrung vermittelt, wird erlernt und tritt daher erst allmälig ein.

Hierin liegt nach meiner Ansicht kein Widerspruch; denn ein Anderes ist es, was Schopenhauer beim gegenständlichen Anschauen der Erfahrung vorhergehen, und wieder ein Anderes, was er durch Erfahrung vermittelt sein läßt.

Dennoch hat ein Kritiker Schopenhauer's hier einen Widerspruch finden wollen. Berthold Suhle in seiner Schrift: „Arthur Schopenhauer und die Philosophie der Gegenwart" (Berlin, W. Weber 1862) findet nämlich einen Grundwiderspruch zwischen Schopenhauer's Lehre von der unmittelbaren aprioriſchen Gewißheit des Causalitätsgesetzes, welche aller Erfahrung vorangeht, ja dieselbe erst möglich macht, und der dicht danebenstehenden Lehre, daß das Kind und der operirte Blindgeborene die Anwendung des Causalitätsgesetzes erst lernen müssen. Er stellt folgende Stellen aus „Die Welt als Wille und Vorstellung" (I, 13 fg.) und aus der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" (S. 10) u. s. w. als widersprechend einander gegenüber:

A.

Die Veränderungen, welcher jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letztern als eines Objects. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstracten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objects übrigbliebe, die völlig bedeutungslos aufeinanderfolgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt da-

B.

Das Kind, in den ersten Wochen seines Lebens, empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht; daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen fängt es an, den Verstand gebrauchen zu lernen, u. s. w. („Ueber das Sehn und die Farben", S. 10.)

Seit Cheſſelden's berühmt gewordenem Blinden hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedesmal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehen, aber noch keine objective Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Causalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. („Ueber die

ſteht, ſo verwandelt der Verſtand mit Einem Schlage, durch ſeine einzige, einfache Function, die dumpfe, nichtsſagende Empfindung in Anſchauung. („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 13 fg.)

vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 70; 3. Aufl., S. 72.)

Sieht man dieſe einander gegenübergeſetzten Stellen oberflächlich an, ohne in ihren Sinn einzudringen, ſo ſcheinen ſie einander freilich zu widerſprechen; der Widerſpruch markirt ſich nach Suhle hauptſächlich durch die geſperrt gedruckten Worte. Unter A wird ein unmittelbares, nothwendiges und ſicheres Erkennen des reinen Verſtandes, alſo ein aprioriſches Erkennen, unter B ein Lernen, ein Ueben, ein Vergleichen des a posteriori Gegebenen gelehrt. Dort ſchafft der Verſtand durch Anwendung des ihm a priori gewiſſen Cauſalitätsgeſetzes mit Einem Schlage die Anſchauung der objectiven Welt, hier muß das Kind aus den Datis, welche die Sinne liefern, durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Object die verſchiedenen Sinne erhalten, die Anſchauung erſt mühſam erlernen. Iſt nun nicht zwiſchen jener Unmittelbarkeit und dieſer Mittelbarkeit, jener Apriorität und dieſer Aposteriorität ein completer Widerſpruch?

Ich ſage Nein. Das Angeborenſein einer Function ſchließt nicht aus, daß die Anwendung derſelben auf den empiriſch gegebenen Stoff erſt gelernt werden muß. Die Unmittelbarkeit und Sicherheit, die Schopenhauer dem Verſtande in ſeiner Function des Anſchauens zuſchreibt, bezieht ſich nur auf den mittelſt des Cauſalitätsgeſetzes gemachten Uebergang von der Sinnesempfindung als Wirkung zu ihrer äußern Urſache überhaupt, aber nicht auf die Erkenntniß der beſtimmten Beſchaffenheit dieſer äußern Urſache. Dieſe Erkenntniß iſt vielmehr, wie Schopenhauer nachgewieſen, eine höchſt vermittelte. Alſo nur das Erkennen einer Urſache überhaupt, auf welche die Sinnesempfindung bezogen wird, iſt unmittelbare aprioriſche That des Verſtandes. Das Erkennen hingegen der empiriſchen Beſchaffenheit der a priori vorausgeſetzten Urſache iſt Sache des Lernens, der Uebung, des Vergleichens der Data der Sinnesempfindung. So löſt ſich dieſer Widerſpruch.

Darum iſt es auch kein Widerſpruch, wenn Schopenhauer die Function des Verſtandes eine ſichere, untrügliche nennt und dennoch

einen Schein als Trug des Verstandes (vergl. „Ueber das Sehn und die Farben", S. 15) annimmt. Sicher, untrüglich ist nur die Function im Allgemeinen, das Voraussetzen einer Ursache überhaupt zu der in der Sinnesempfindung gegebenen Affection des Leibes; hingegen in die nähere Bestimmung dieser Ursache kann sich Schein, Trug einmischen.

Es verhält sich mit der Verstandesfunction, wie mit jeder andern angeborenen Function. Jede ist nur als eine bestimmte Form der Thätigkeit angeboren. Aber die Anwendung dieser Form auf gegebenen Inhalt oder Stoff muß erlernt werden. Dem Angeborensein widerspricht also das Lernen nicht. Jedes Lernen setzt vielmehr eine angeborene Function voraus.

Hätte Suhle dieses bedacht, so hätte er sich die Bemerkung erspart: „Wer sich nur entschließen will, einmal unbefangen zu überlegen, wie weit denn seine Einsicht in die unübersehbare und tausendfältig verschlungene Kette der Ursachen und Wirkungen in der That reiche, wer sich nur über die einer einzigen Wissenschaft zur Erforschung vorliegenden unzähligen Causalverhältnisse aufrichtig Rechenschaft zu geben versucht, kann der wohl einer menschlichen Gehirnfunction allen materiellen Objecten gegenüber die Allmacht und Unfehlbarkeit zuschreiben, womit der Idealismus sie begabt? Mögen ferner die Anhänger Kant's und Schopenhauer's einen Augenblick absehen von ihrem eigenen vielleicht eminenten Verstande und auf die Menge ihre Aufmerksamkeit richten! Nicht einmal einen angeborenen unbezähmbaren Trieb, ein unabläßiges Bedürfniß, von jeder Empfindung oder gar jedem Ereigniß die Ursache zu suchen, werden sie an unserer Gattung entdecken, geschweige denn eine angeborene Fähigkeit, immer die rechte zu finden. Vielmehr zeigen sich die Menschen dazu häufig wenig aufgelegt, träge und ungeschickt, und das reine Interesse, welches den Philosophen, den Naturforscher, den Historiker, den Philologen für die Erkenntniß der Ursachen und Gründe beseelt, ist eine Seltenheit; dem Volke ist jenes Erstaunen fremd, das dem Denker keine Ruhe läßt." (Vergl. Suhle, a. a. O., S. 57 fg.)

Die Thatsache, daß der Philosoph, der Naturforscher, der Historiker, der Philolog u. s. w. den Verstand mit seinem aprioriſchen Causalitätsgesetz zur Erforschung ganz anderer Ursachen anwendet, als der Laie, und daß

ſeine Anwendung des Cauſalitätsgeſetzes eine geübtere, eine ſcharfſinnigere iſt, als die des Laien, dieſe Thatſache wird gewiß Niemand leugnen, und auch Schopenhauer hat ſie nicht geleugnet. Aber folgt denn aus der Verſchiedenheit der Sphäre der Anwendung des Verſtandes und aus der Verſchiedenheit des Grades ſeiner Schärfe, daß die Verſtandesfunction keine allgemein menſchliche iſt, daß ſie etwa nur dem Gelehrten zukommt, dem Volke aber nicht? Hat doch ſogar Schopenhauer's Pudel Verſtand bewieſen. (Vergl. „Ueber die vierfache Wurzel", S. 76.)

Die verſchiedenen Grade des Verſtandes und die verſchiedenen Sphären ſeiner Anwendung hat auch Schopenhauer anerkannt. Dieſes hat ihn aber nicht verhindert, die Verſtandesfunction als in allen noch ſo verſchiedenen Graden und Sphären im Weſentlichen identiſch zu erkennen. „Sind es", lehrt Schopenhauer, „die Urſachen im engſten Sinne (die phyſikaliſchen und chemiſchen), denen der Verſtand nachſpürt; dann ſchafft er Mechanik, Aſtronomie, Phyſik, Chemie, und erfindet Maſchinen zum Heil und zum Verderben: ſtets aber liegt allen ſeinen Entdeckungen, in letzter Inſtanz, ein unmittelbares intuitives Auffaſſen der urſächlichen Verbindung zum Grunde. Sind hingegen die Reize der Leitfaden des Verſtandes; ſo wird er Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen. Hat er endlich ſich auf die Motivation geworfen; dann wird er entweder ſie bloß theoretiſch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geſchichte, Politik, auch dramatiſche und epiſche Poeſie, zu Tage zu fördern; oder aber ſich ihrer praktiſch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder ſogar um das Menſchengeſchlecht nach ſeiner Pfeife tanzen zu laſſen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen ſie ſich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelſt der Mechanik, zu Maſchinen ſo klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, ſeiner Abſicht in die Hände ſpielt; oder ob er eben ſo die gemeinſamen, oder die individuellen Neigungen der Menſchen zu ſeinen Zwecken ins Spiel verſetzt, iſt, hinſichtlich der dabei thätigen Functionen, das Selbe..... Die höchſt verſchiedenen Grade der Schärfe des Vorſtandes ſind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall

zur richtigen Handhabung erfordert sind." („Ueber die vierfache Wurzel", S. 77 fg.)

Diese Stellen, zusammengenommen mit den oben bereits angeführten, beweisen zur Genüge, wie unbegründet Suhle's Vorwurf, daß sich Schopenhauer in seiner Theorie des Verstandes widersprochen habe, ist. Das Unmittelbare und das Vermittelte, das Angeborene und das Erlernte oder Erworbene des Verstandes beziehen sich ja bei ihm nicht auf ein und Dasselbe, sondern auf verschiedene Elemente. Einen Widerspruch hätte er nur dann begangen, wenn er die Verstandesfunction in derselben Hinsicht für erlernt und durch Uebung vermittelt erklärt hätte, in welcher er sie für angeboren und unmittelbar erklärt.

Sechsundzwanzigster Brief.

Uebergang zu den naturphiloſophiſchen Fragen. — Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. — Sein Begriff der Materie.

Ich gehe nun, verehrter Freund, gemäß meinem Programm (vergl. den zwanzigſten Brief), nach Erledigung der hauptſächlichſten Erkenntnißtheoretiſchen Fragen zur Beſprechung der wichtigſten die Naturphiloſophie Schopenhauer's betreffenden Fragen über.

Wie man Schopenhauer wegen ſeiner im erſten Buche der „Welt als Wille und Vorſtellung" dargelegten Erkenntnißtheorie zum abſoluten Idealiſten geſtempelt hat, aber mit Unrecht, wie ich Ihnen gezeigt habe; ſo hat man ihn wegen ſeiner im zweiten Buche dargeſtellten Naturphiloſophie zum Materialiſten gemacht; aber ebenfalls mit Unrecht, wie ich Ihnen jetzt zeigen werde.

Ueber die Stellung Schopenhauer's zum Materialismus herrſcht große Unklarheit. Die Einen machen ihn, weil er antiſpiritualiſtiſch den Geiſt (Intellect) für Gehirnfunction erklärt, zum Materialiſten. Die Andern werfen ihm im Gegenſatz hierzu vor, daß er idealiſtiſch die Materie in bloße Vorſtellung verflüchtige. Noch Andere finden einen Cirkel darin, daß er den Geiſt aus der Materie ableitet, während er doch die Materie wieder für bloße Vorſtellung des Geiſtes erkläre.

Ich werde Ihnen nun die wahre Stellung Schopenhauer's zum Materialismus in Folgendem näher darlegen, und es wird ſich daraus ergeben, daß er weder Materialiſt iſt, noch auch die Materie in bloße Vorſtellung verflüchtigt, noch auch des erwähnten Cirkels ſich ſchuldig macht.

Schopenhauer hat allerdings Berührungspunkte mit dem Materialismus, weicht aber auch wiederum so stark von ihm ab und tritt so entschieden als Gegner desselben auf, daß es nur von Unkenntniß seiner Lehre zeugt, wenn man ihn zu den Materialisten rechnet. Sowohl der Begriff Schopenhauer's von der Materie, als auch seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie unterscheidet sich von der materialistischen wesentlich.

Der Materialismus hat seinen Namen davon, daß er kein anderes Ur- und Grundwesen der Dinge kennt, als die Materie. Diese ist ihm das Beharrende in allem Wechsel der Erscheinungen, also die eigentliche Substanz. Sie ist ewig, unerschaffen, unzerstörbar. Aus ihr geht Alles, das Höchste wie das Niedrigste hervor, und in sie geht Alles zurück. Eine zweite, immaterielle Substanz neben ihr, einen Geist, eine Seele, wie der Spiritualismus annimmt, giebt es nach ihm nicht. Daher die Polemik des Materialismus gegen alle Theologie, daher auch seine Polemik gegen die Zerfällung des Menschen in Leib und Seele. Der Materialismus ist Monismus, d. h. erkennt nur ein Ur- und Grundwesen aller Dinge an.

Nun, in dieser Hinsicht ist Schopenhauer einverstanden mit dem Materialismus. Er polemisirt gegen die spiritualistische Annahme einer zweiten, immateriellen Substanz neben der Materie sehr scharf und nennt dieselbe eine „Erschleichung". Nach ihm bildet den wirklichen und allein berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz die Materie. Denn was besagt das Wort Substanz? Es besagt, daß es in allem Wechsel der Zustände ein Beharrendes giebt. Ein solches aber haben wir nach Schopenhauer unmittelbar an der Materie. Sie ist wirklich das letzte Subject aller Prädicate jedes empirisch gegebenen Dinges. Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos wollendes und vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele durch Anwendung

Sechsundzwanzigster Brief.

Uebergang zu den naturphiloſophiſchen Fragen. — Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. — Sein Begriff der Materie.

Ich gehe nun, verehrter Freund, gemäß meinem Programm (vergl. den zwanzigſten Brief), nach Erledigung der hauptſächlichſten Erkenntnißtheoretiſchen Fragen zur Beſprechung der wichtigſten die Naturphiloſophie Schopenhauer's betreffenden Fragen über.

Wie man Schopenhauer wegen ſeiner im erſten Buche der „Welt als Wille und Vorſtellung" dargelegten Erkenntnißtheorie zum abſoluten Idealiſten geſtempelt hat, aber mit Unrecht, wie ich Ihnen gezeigt habe; ſo hat man ihn wegen ſeiner im zweiten Buche dargeſtellten Naturphiloſophie zum Materialiſten gemacht; aber ebenfalls mit Unrecht, wie ich Ihnen jetzt zeigen werde.

Ueber die Stellung Schopenhauer's zum Materialismus herrſcht große Unklarheit. Die Einen machen ihn, weil er antiſpiritualiſtiſch den Geiſt (Intellect) für Gehirnfunction erklärt, zum Materialiſten. Die Andern werfen ihm im Gegenſatz hierzu vor, daß er idealiſtiſch die Materie in bloße Vorſtellung verflüchtige. Noch Andere finden einen Cirkel darin, daß er den Geiſt aus der Materie ableitet, während er doch die Materie wieder für bloße Vorſtellung des Geiſtes erkläre.

Ich werde Ihnen nun die wahre Stellung Schopenhauer's zum Materialismus in Folgendem näher darlegen, und es wird ſich daraus ergeben, daß er weder Materialiſt iſt, noch auch die Materie in bloße Vorſtellung verflüchtigt, noch auch des erwähnten Cirkels ſich ſchuldig macht.

Schopenhauer hat allerdings Berührungspunkte mit dem Materialismus, weicht aber auch wiederum so stark von ihm ab und tritt so entschieden als Gegner desselben auf, daß es nur von Unkenntniß seiner Lehre zeugt, wenn man ihn zu den Materialisten rechnet. Sowohl der Begriff Schopenhauer's von der Materie, als auch seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie unterscheidet sich von der materialistischen wesentlich.

Der Materialismus hat seinen Namen davon, daß er kein anderes Ur- und Grundwesen der Dinge kennt, als die Materie. Diese ist ihm das Beharrende in allem Wechsel der Erscheinungen, also die eigentliche Substanz. Sie ist ewig, unerschaffen, unzerstörbar. Aus ihr geht Alles, das Höchste wie das Niedrigste hervor, und in sie geht Alles zurück. Eine zweite, immaterielle Substanz neben ihr, einen Geist, eine Seele, wie der Spiritualismus annimmt, giebt es nach ihm nicht. Daher die Polemik des Materialismus gegen alle Theologie, daher auch seine Polemik gegen die Zerfällung des Menschen in Leib und Seele. Der Materialismus ist Monismus, d. h. erkennt nur ein Ur- und Grundwesen aller Dinge an.

Nun, in dieser Hinsicht ist Schopenhauer einverstanden mit dem Materialismus. Er polemisirt gegen die spiritualistische Annahme einer zweiten, immateriellen Substanz neben der Materie sehr scharf und nennt dieselbe eine „Erschleichung". Nach ihm bildet den wirklichen und allein berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz die Materie. Denn was besagt das Wort Substanz? Es besagt, daß es in allem Wechsel der Zustände ein Beharrendes giebt. Ein solches aber haben wir nach Schopenhauer unmittelbar an der Materie. Sie ist wirklich das letzte Subject aller Prädicate jedes empirisch gegebenen Dinges. Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos wollendes und vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele durch Anwendung

des Satzes vom zureichenden Grunde. Er betrachtet nämlich Erkennen und Wollen als Wirkungen, deren Ursache er sucht, ohne den Leib dafür annehmen zu können, setzt also eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben. Auf diese Weise beweist der erste und der letzte Dogmatiker das Dasein der Seele, nämlich schon Platon (im „Phädros") und auch noch Wolf, aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Ursache leiten. Erst nachdem auf diese Weise durch Hypostasirung einer der Wirkung entsprechenden Ursache der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesen entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz. Sie stellte nämlich den Begriff Substanz als den höhern Allgemeinbegriff, als den Gattungsbegriff auf, unter welchen sie die Begriffe Materie und Seele als Artbegriffe subsumirte. Aber Gattungsbegriffe dürfen nur gebildet werden, wenn zuvor die Arten gegeben sind, aus denen sie durch Weglassen der Artunterschiede und Beibehalten des Gemeinsamen in allen Arten abstrahirt werden. So entsteht z. B. der Gattungsbegriff Thier durch Wegdenken dessen, was die verschiedenen empirisch gegebenen Thierarten charakterisirt, und durch Uebriglassen des allen diesen Arten gemeinsamen Thiercharakters. Zu dem Begriff Substanz, d. h. dem Begriffe des Beharrenden in allem Wechsel der Erscheinungen, war aber thatsächlich gar keine andere Unterart gegeben, als die Materie. Aus dieser allein ist der Begriff Substanz als ein höheres Genus dadurch entstanden, daß man von ihr das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere Unterarten neben der Materie umfaßt. Die Nebenordnung der immateriellen Substanz (Seele) neben die materielle war also logisch gesetzwidrig, war eine Erschleichung. „Blos der Begriff Materie war vor dem Geschlechtsbegriff Substanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung müßigerweise aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglassung aller Bestimmungen desselben bis auf eine. Erst nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unechte Unterart gestellt

und so untergeschoben. Zur Bildung dieser aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung dessen, was man vorher stillschweigend schon im höhern Geschlechtsbegriff weggelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde also der Begriff Substanz blos gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung des Begriffs der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt, für eine Kategorie oder nothwendige Function des Verstandes gelten zu können; vielmehr ist er ein höchst entbehrlicher Begriff, weil sein einziger wahrer Inhalt schon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erschlichene Nebenart immaterieller Substanz, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden, weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an seine Stelle überall der Begriff der Materie zu setzen ist." (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, 580—583.)

Doch was ist denn nun eigentlich diese Materie, von der Schopenhauer in Uebereinstimmung mit dem Materialismus behauptet, daß sie den allein berechtigten Inhalt des Begriffs der Substanz bilde und nachweist, daß neben ihr die zweite, immaterielle Substanz unberechtigterweise untergeschoben sei? Hier müssen wir näher zusehen, was Schopenhauer von der Materie lehrt, um zu unterscheiden, inwieweit hier noch seine Lehre materialistisch und inwieweit sie antimaterialistisch ist.

Das Materielle ist nach Schopenhauer das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der specifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, blos als solche, nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraction; in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Blos dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität. Das ganze Wesen der Materie als solcher besteht demnach im Wirken; nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der Zeit, sie ist durch und durch lauter Causalität. Mithin wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt.

Von der bloßen Materie giebt es nur einen Begriff, keine Anſchauung; ſie geht in alle äußere Erfahrung als nothwendiger Beſtandtheil derſelben ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; ſondern wird nur gedacht als der Träger aller Formen, Eigenſchaften und Wirkungen. Inſofern iſt ſie alſo eigentlich nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung. Sie iſt das durch unſern Verſtand (Intellect), in welchem die Welt als Vorſtellung ſich darſtellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, alſo aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Weſen.

Inſoweit gehört alſo die Materie dem formalen Theil unſerer Erkenntniß an, gehört zu dem Aprioriſchen. Sie iſt zwar nicht in dem Grade aprioriſch, wie Raum und Zeit; denn die Materie können wir wegdenken, Raum und Zeit aber nimmermehr. Allein dies bedeutet blos, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorſtellen können. Hingegen die einmal in ſie hineingeſetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir ſchlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. ſie als verſchwunden und vernichtet, ſondern immer nur als in einen andern Raum verſetzt uns vorſtellen. Inſofern alſo iſt ſie mit unſerm Erkenntnißvermögen ebenſo unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit ſelbſt. Jedoch der Unterſchied, daß ſie dabei zuerſt beliebig als vorhanden geſetzt ſein muß, deutet ſchon an, daß ſie nicht ſo gänzlich und in jeder Hinſicht dem formalen Theil unſerer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, ſondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie iſt in der That der „Anknüpfungspunkt des empiriſchen Theils unſerer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundſtein der Erfahrungswelt."

Erſt da, wo alle Ausſagen a priori aufhören, mithin in dem ganz empiriſchen Theil unſerer Erkenntniß der Körper, alſo in der Form, Qualität und beſtimmten Wirkungsart derſelben, offenbart ſich nach Schopenhauer das Weſen an ſich der Dinge, der Wille. Allein dieſe Formen und Qualitäten erſcheinen ſtets nur als Eigenſchaften und Aeußerungen eben jener Materie, die, als auf den Functionen unſers Intellects beruhend, aprioriſchen Urſprungs iſt. Demzufolge iſt die Materie Dasjenige, wodurch das innere Weſen der Dinge (der Wille) in die Wahrnehmbarkeit tritt, anſchaulich, fühlbar wird. Das Ding an ſich

(der Wille) tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellects eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften; in diesem Sinne also ist die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unsere Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Causalität, mithin der Form unsers Verstandes beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf dem, was nur mittels der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen.

Schopenhauer unterscheidet also an der Materie ein aprioriſches und ein aposteriorisches Element, ein auf den Functionen unsers Erkenntnißvermögens beruhendes Formales und ein das Ding an sich kundgebendes Reales. Daher auch macht er einen Unterschied zwischen Materie und Stoff und polemisirt gegen die neuesten Materialisten, welche beide verwechseln. Der Stoff ist nämlich die schon qualificirte Materie, die Materie in einer bestimmten specifisch wirkenden Form. Von Stoff kann demnach nur bei der realen Körperwelt die Rede sein. Unsere Aussagen von der Materie als solcher sind aprioriſcher Art. Hingegen die Wirkungsweise bestimmter Stoffe können wir nur a posteriori kennen lernen. Der Satz: „Die Materie beharrt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann" ist a priori gewiß. Hingegen wie ein bestimmter unorganischer oder organischer Stoff wirken wird, das können wir a priori durchaus nicht wissen. Schopenhauer findet es daher lächerlich, daß die neuesten Materialisten, z. B. Büchner, auf empirischem Wege eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben an der vor ihnen tausendmal ausgesprochenen aprioriſchen Wahrheit, daß die Materie beharrt, und diese Wahrheit, die gar keines Beweises bedarf, weil sie a priori gewiß ist, auf empirischem Wege zu beweisen suchen. Büchner hatte nämlich („Kraft und Stoff", 3. Aufl., S. 17) gesagt: „Heute ist die Unsterblichkeit des Stoffs eine wissenschaftlich aufgestellte und nicht mehr zu leugnende Thatsache. Es ist interessant zu wissen, daß auch frühere Philosophen eine Kenntniß dieser folgenwichtigen Wahrheit besaßen, wenn auch mehr in unklarer und ahnender, als wissenschaft-

lich ſicher erkannter Weiſe. Den Beweis dafür konnten uns erſt unſere Wagen und Retorten liefern."

Mit Beziehung auf dieſe Stelle nun macht Schopenhauer mit Recht die Bemerkung, daß, wer durch Verſuche, alſo a posteriori etwas ausmachen will, was er a priori einſehen und entſcheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Urſache zu jeder Veränderung, oder mathematiſche Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Aſtronomie, oder ſelbſt ſolche, die aus ſehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgeſetzen folgen, — daß ein ſolcher ſich verächtlich mache. Wer hingegen umgekehrt a priori darthun wolle, was ſich allein a posteriori aus der Erfahrung wiſſen läßt, der charlataniſire und mache ſich lächerlich, wie Schelling und die Schellingianer. In Beziehung auf Büchner's angeführten empiriſchen Beweis für das Beharren der Materie tadelt es Schopenhauer noch ausdrücklich, daß Büchner hier ſtatt des Wortes Materie das Wort Stoff gebraucht, indem er von Unſterblichkeit des Stoffs redet. „Wenn doch jemand, dem die Natur Geduld verliehen hat, ſich die Mühe geben wollte, dieſen Apothekerburſchen und Barbiergeſellen, die, aus ihren chemiſchen Garküchen kommend, von nichts wiſſen, den Unterſchied beizubringen zwiſchen Materie und Stoff, welcher letztere ſchon die qualificirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form iſt, welche ſich auch wieder trennen könnten, daß mithin das Beharrende allein die Materie iſt, nicht der Stoff, als welcher möglicherweiſe immer noch ein anderer werden kann. Die Unzerſtörbarkeit der Materie iſt nie durch Experimente auszumachen; daher wir darüber ewig ungewiß bleiben müßten, wenn ſie nicht a priori feſtſtände. Wie gänzlich und entſchieden die Erkenntniß der Unzerſtörbarkeit der Materie und ihres Wanderns durch alle Formen a priori und alſo von aller Erfahrung unabhängig ſei, bezeugt eine Stelle im Shakſpeare, der doch gewiß blutwenig Phyſik und überhaupt nicht viel wußte, jedoch den Hamlet in der Todtengräberſcene (Act 5, Scene 1) ſagen läßt:

> Der große Cäſar, todt und Lehm geworden,
> Verſtopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
> O daß die Erde, der die Welt gebebt,
> Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt."

(Vergl. „Parerga und Paralipomena", II, §. 43.)

Es geht aus Allem, was Schopenhauer über die Materie lehrt, hervor, daß er Materialiſt zwar inſofern iſt, als er nur eine Subſtanz, die Materie anerkennt, alſo gleich den Materialiſten Antiſpiritualiſt iſt, daß er aber andererſeits Antimaterialiſt inſofern iſt, als er die Materie nicht für ein Ding an ſich, für ein von den Erkenntnißformen des menſchlichen Geiſtes (Intellects) Unabhängiges hält, ſondern an ihr das Reale (an ſich Seiende) vom Idealen (Vorgeſtellten) unterſcheidet. Schopenhauer iſt alſo dem Spiritualismus gegenüber Materialiſt, dem Materialismus gegenüber aber Idealiſt. Das Wahre des Materialismus beſteht nach ihm darin, daß er uns von dem Carteſianiſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie, Leib und Seele befreit, das Falſche aber darin, daß er in den durch Kant zerſtörten Dogmatismus zurückfällt, indem er die Materie für ein Ding an ſich nimmt. „Das unausweichbar Falſche des Materialismus beſteht zunächſt darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, ſich ſogar als ein πρωτον ψευδος ausweiſt, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein ſchlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjects Vorhandenes, alſo eigentlich ein Ding an ſich ſei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Vorausſetzungen Zeit und Raum) eine abſolute, d. h. vom wahrnehmenden Subject unabhängige Exiſtenz bei: dies iſt ſein Grundfehler.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, II, 357.) An einer andern Stelle nennt Schopenhauer daher den Materialismus „die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjects“ (Daſelbſt, S. 15), und wieder an einer andern vergleicht er ihn mit dem Freiherrn von Münchhauſen, der zu Pferde im Waſſer ſchwimmend mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach vorn übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht; weil der Materialismus nämlich den Geiſt aus der Materie ableitet, ohne zu bedenken, daß die Materie doch Vorſtellung des Geiſtes iſt, alſo den Geiſt ſchon vorausſetzt. („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 32.)

Schopenhauer iſt alſo zwar Materialiſt, aber als Materialiſt zugleich Idealiſt, oder er iſt idealiſtiſcher Materialiſt, im Gegenſatz zu den realiſtiſchen, die Materie ganz und gar für ein Ding an ſich nehmenden Materialiſten des Alterthums und der Neuzeit.

Es giebt nach Schopenhauer eigentlich zwei Klaſſen von Syſtemen:

die vom Object ausgehenden und die vom Subject ausgehenden. Unter den vom Object ausgehenden sei nun zwar der Materialismus die erste und nothwendige Erscheinung, sei auch berechtigt, und es lasse sich das objective Verfahren des Materialismus am consequentesten und weitesten durchführen; aber so nothwendig und berechtigt der Materialismus, so lange man beim Object stehen bleibt, auch ist, so einseitig sei er doch, weil alles Object immer nur in Beziehung zum erkennenden Subject und mittels der Formen desselben das ist, was es ist, also nur ein relatives Dasein hat. Der Materialismus ist also nach Schopenhauer zwar wahr, aber einseitig, er erfaßt nur eine Seite der ganzen, vollen Wahrheit, da alles Objective, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein hinlänglich solides Fundament seiner Erklärungen hält, um Alles darauf zurückzuführen, — da alles dieses ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes ist; denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Causalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit.

Das Festhalten des idealistischen Gesichtspunktes wird also nach Schopenhauer immer ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialistischen bilden. Das wahre Gegengewicht gegen den Materialismus bilde nicht der Spiritualismus, welcher außer und neben der Materie eine zweite, immaterielle Substanz annimmt; — dieser von „Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus", wie ihn Schopenhauer nennt, wurde schon von Spinoza, welcher nur *eine* Substanz annahm, gestürzt, und später von Kant als falsch nachgewiesen; — sondern das wahre Gegengewicht bilde der Idealismus.

Schopenhauer sagt daher: „Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objective Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war andererseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins Subject zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit

des Erkennenden von der Materie, ſondern die Abhängigkeit der Materie von ihm wird nachgewieſen."

Doch iſt Schopenhauer andererſeits kein ſo einſeitiger Idealiſt, daß er die Materie ganz und gar nur für Vorſtellung hielte. Denn ich habe ſchon gezeigt, daß er zwiſchen einem aprioriſchen und aposterioriſchen Element der Materie unterſcheidet, daß er in dem ſpecifiſchen, a priori nicht beſtimmbaren Wirken der Stoffe oder, was nach ihm daſſelbe iſt, der Naturkräfte das Reale, das Ding an ſich, den Willen ſich kundgeben ſieht, daß er darum auch zwiſchen Stoff und abſtracter Materie einen Unterſchied gemacht wiſſen will. Schopenhauer iſt alſo idealiſtiſcher Materialiſt in dem Sinne, daß er an der Materie Das, was dem vorſtellenden Subject angehört, von Dem unterſcheidet, was auf Rechnung des Dinges an ſich kommt.

Siebenundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Fortsetzung.) — Seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie.

Nachdem ich Ihnen in meinem vorigen Briefe Schopenhauer's Begriff der Materie ausführlich dargelegt habe, werde ich Ihnen nun noch seine Lehre von dem Hervorgehen der Dinge aus der Materie darlegen, und wir werden alsdann Alles beisammen haben, um uns ein richtiges Urtheil über seine Stellung zum Materialismus bilden zu können.

Schopenhauer hat gar nichts dagegen, alle Dinge, wie der Materialismus thut, aus den dem Stoff immanenten Kräften abzuleiten. Aber die Verwischung des ursprünglichen Unterschiedes dieser Kräfte, die Zurückführung aller Erscheinungen auf die blos mechanisch wirkenden Kräfte der Stoffatome — das ist es, was er als einen Grundfehler des Materialismus bekämpft. Der Materialismus muß nach Schopenhauer, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Stoffen inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen, wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu sein. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich; er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die blos

mechaniſche Wirkſamkeit der Materie, alſo auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Cohäſion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. ſ. w., welche Eigenſchaften freilich das wenigſte Unerklärliche an ſich haben, eben weil ſie zum Theil auf dem a priori Gewiſſen, mithin auf den Formen unſers eigenen Intellects beruhen, welche das Princip aller Verſtändlichkeit ſind. Das Vorhaben des Materialismus iſt, alles Qualitative auf ein blos Quantitatives zurückzuführen. Dieſer Weg führt ihn nothwendig auf die Fiction der Atome, welche nun das Material werden, woraus er die ſo geheimnißvollen Aeußerungen aller urſprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er aber eigentlich gar nicht mehr mit der empiriſch gegebenen, ſondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abſtractum jener wirklichen Materie iſt, nämlich mit einer ſolchen, die ſchlechthin keine andern, als jene mechaniſchen Eigenſchaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere ſich ſo ziemlich a priori conſtruiren laſſen, eben weil ſie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Cauſalität, mithin auf unſerm Intellect beruhen; auf dieſen ärmlichen Stoff alſo ſieht er ſich bei Aufrichtung ſeines Luftgebäudes reducirt. „Hierbei wird er unausweichbar zum Atomismus; wie es ihm ſchon in ſeiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet iſt, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten mal kindiſch geworden, abermals begegnet: bei den Franzoſen, weil ſie die Kant'ſche Philoſophie nie gekannt, und bei den Deutſchen, weil ſie ſolche vergeſſen haben."

Wir haben nach Schopenhauer einen natürlichen Hang, jede Naturerſcheinung womöglich mechaniſch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigſten urſprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zu Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unſers eigenen Intellects Beruhendes enthält, welches eben als ſolches den höchſten Grad von Verſtändlichkeit und Klarheit mit ſich führt. Indeſſen habe doch Kant, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", die mechaniſche Wirkſamkeit ſelbſt auf eine dynamiſche zurückgeführt. Hingegen ſei die Anwendung mechaniſcher Erklärungshypotheſen über das nachweisbar Mechaniſche hinaus durchaus unberechtigt. Nimmermehr laſſe ſich auch nur die einfachſte chemiſche Verbindung, oder auch die Ver-

ſchiedenheit der drei Aggretationszuſtände mechaniſch erklären, viel weniger die Eigenſchaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Dieſe werden ſtets nur eine dynamiſche Erklärung zulaſſen, d. h. eine ſolche, welche die Erſcheinung aus urſprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, der Schwere u. ſ. w. gänzlich verſchieden und daher höherer Art ſind.

Eine hieran ſich knüpfende ausführliche Widerlegung der Atomiſtik hat Schopenhauer in „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. II, Cap. 23, S. 342 fg.) und „Parerga und Paralipomena", (2. Aufl., II, §. 78) gegeben. Er nennt die Atome „verſchämte Molecule" und meint, daß man dieſe modernen Atome ſich ebenſo gut groß wie klein vorſtellen könne. „Ein Atom könnte ſo groß ſein wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriff widerſtände."

Schopenhauer kann nicht umhin, die moderne Atomenhypotheſe mit den Träumereien der Schelling'ſchen Naturphiloſophie zu vergleichen, und da findet er denn, daß doch dieſe wenigſtens geiſtreich, ſchwunghaft, witzig waren, die Hirngeſpinſte der neueſten Atomiſtiker hingegen plump, platt, ärmlich und täppiſch, die Ausgeburt von Köpfen ſind, welche erſtlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenſchaftsloſe Materie, die dabei ein abſolutes Object, d. h. ein Object ohne Subject wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß. Dieſe zwei allein ſind ihnen faßlich, und daß auf ſie Alles zurücklaufe, iſt ihre Vorausſetzung a priori; denn ſie ſind ihr Ding an ſich. Dieſes Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemiſche Kräfte (welche unberechtigt Molecularkräfte genannt werden) und alle Proceſſe der unorganiſchen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenſtoß zurückgeführt. „Und ſo wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, blos ein mechaniſches Kunſtſtück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk oder ländlichen Betrieb darſtellen. Die Quelle des Uebels iſt, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen iſt. Die Tiegel und Volta'ſchen Säulen ſollen deſſen Functionen übernehmen, daher auch der profunde Abſcheu gegen alle Philoſophie." (Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, 360.)

Der Materialismus würde nach Schopenhauer einen beſſern

Sinn gewinnen, wenn er die Dinge, ſtatt aus einem eigenſchaftsloſen Wechſelbalg von Materie, aus den wirklich und empiriſch gegebenen Stoffen, ausgeſtattet wie ſie ſind, mit allen phyſikaliſchen, chemiſchen, elektriſchen und auch mit den das Leben hervortreibenden Eigenſchaften oder Kräften ableitete. Aus der Materie in dieſem Sinne, aus dieſer wahren mater rerum, dieſer vollſtändig und erſchöpfend gefaßten Materie ließe ſich ſchon eine Welt conſtruiren, deren der Materialismus ſich nicht zu ſchämen brauchte. Alsdann müßte der Materialismus aber auch zu der Einſicht kommen, daß dieſe ſeine Erklärung der Dinge keine letzte iſt, denn eben jene Kräfte blieben als Geheimniß ſtehen. Alle Weſen aus der Materie entſpringen laſſen „heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt". Zu dem Fundamentalſatze des Materialismus: „Es giebt überhaupt nichts, als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte", bemerkt Schopenhauer: „Bei dieſen hier ſo leicht hingeworfenen «inwohnenden Kräften» iſt aber ſogleich zu erinnern, daß ihre Vorausſetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei dieſem ſtehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein ſolches iſt wahrlich jede, den verſchiedenartigen Wirkungen eines unorganiſchen Körpers zum Grunde liegende, beſtimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organiſchen ſich äußernde Lebenskraft."

„Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es ſo weſentlich iſt, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere weſentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet und in ihm ſich ſo darſtellt, wie die Schwerkraft in den Erſcheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektriſche Kraft in allen durch die Reibmaſchine oder die Volta'ſche Säule hervorgebrachten Erſcheinungen u. ſ. w.; nun, dann iſt das Leben ein falſcher Schein, eine Täuſchung und iſt in Wahrheit jedes Weſen ein bloßer Automat, d. h. ein Spiel mechaniſcher, phyſikaliſcher und chemiſcher Kräfte, zu dieſem Phänomen zuſammengebracht entweder durch Zufall oder durch die Abſicht eines Künſtlers, dem es ſo beliebt hat."

Schopenhauer hebt außerdem hervor, daß die Lebenskraft nicht, wie die Kräfte der unorganiſchen Natur an dem bloßen Stoff, ſondern

an der Form hafte. Deshalb kann die Lebenskraft, nachdem sie einen Körper verlassen hat, ihn nicht wieder in Besitz nehmen. Denn ihre Thätigkeit besteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung (d. i. fortgesetzten Hervorbringung) dieser Form, daher nun, sobald sie von einem Körper weicht, auch schon seine Form, wenigstens in ihren feinern Theilen, zerstört ist. Nun aber hat die Hervorbringung der Form ihren regelmäßigen und sogar planmäßigen Hergang in bestimmter Succession des Hervorzubringenden, also Anfang, Mittel und Fortschritt. Daher muß die Lebenskraft, wo immer sie von neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn anfangen, also ganz eigentlich ab ovo beginnen. Folglich kann sie nicht das einmal stehen gelassene, ja schon in Verfall begriffene Werk wieder aufnehmen, also nicht gehen und kommen wie der Magnetismus. Hierauf beruht der Unterschied zwischen der Lebenskraft und andern Naturkräften. (Vergl. „Parerga und Paralipomena", II, §. 96.)

Beiläufig gesagt, steht Schopenhauer mit der Vertheidigung der Lebenskraft den materialistischen Leugnern derselben gegenüber nicht allein da. Auch andere Philosophen, und nicht blos Philosophen, sondern auch Naturforscher von Fach haben sich der Lebenskraft angenommen. Unter den Philosophen ist einer der hervorragendsten Vertheidiger der Lebenskraft Dr. Hermann Ulrici in seinem Werke „Gott und die Natur". Unter den Naturforschern sind besonders zu nennen Schröder van der Kolk, dessen in der physikalischen Gesellschaft zu Utrecht vor Aerzten und Laien gehaltene populäre Vorträge sein Sohn unter dem Titel „Seele und Leib in Wechselbeziehung zu einander" herausgegeben hat; ferner Schultz-Schultzenstein in seinen zahlreichen, leider nur durch Weitschweifigkeit und unendliche Wiederholungen ermüdenden Schriften zur Theorie der „Verjüngung", besonders in seinem Buche „Leben, Gesundheit, Krankheit, Heilung". Schultz-Schultzenstein legt, wie Schopenhauer, für die Erklärung des Lebens und der von allen unorganischen Processen sich so auffallend unterscheidenden Lebensphänomene das Hauptgewicht auf die Form und nicht, wie die Materialisten, auf den Stoff. Vom Schultz-Schultzenstein'schen Standpunkt aus hat auch ein Dr. Ludwig Fleutje die Lebenskraft gegen die Materialisten, namentlich gegen Virchow, vertheidigt und hat dabei den Spott gegen die Lebenskraftleugner nicht

gespart. Seine kleine, munter geschriebene Schrift: „Das Leben und die todte Natur. Eine Streitschrift gegen die materialistischen Ansichten vom Leben, insbesondere gegen die bezüglichen Lehren Virchow's, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt" verdient Beachtung.

Keiner der naturwissenschaftlichen Vertheidiger der Lebenskraft aber steht so ganz auf Schopenhauer'schem Standpunkt, als Dr. A. Mayer in Mainz in seiner Schrift: „Zur Seelenfrage". Diese Schrift zeigt sehr gut, in welche Widersprüche der Spiritualismus sich verwickelt, welche Halbheiten und welche Confusionen er zu Wege bringt, wie klar dagegen alles wird, wie consequent die Auffassung des Lebens und der Seele ausfällt, wenn man sich auf den Schopenhauer'schen Standpunkt stellt.

Schopenhauer faßt Leben und Seele zwar nicht materialistisch als Product der blos mechanisch und chemisch wirkenden Stoffatome auf, aber auch nicht spiritualistisch als immaterielle Wesenheiten, sondern als Aeußerungen von Naturkräften, in denen das, was das Wesen an sich jeder Naturkraft ausmacht, der Wille, auf einer höhern Stufe erscheint, als in den Aeußerungen der blos mechanisch und chemisch wirkenden Naturkräfte. Mit diesen niedern Naturkräften hängen jene höhern zwar zusammen, bedürfen ihrer, erheben sich aber auch über sie und verwenden sie zu ihren Zwecken. So ist dem spiritualistischen Dualismus von Leib und Seele gegenüber die durchgängige Einheit der Natur gewahrt, das monistische Element des Materialismus ist festgehalten, aber auch zugleich dem alles nivellirenden Materialismus gegenüber der Unterschied, die specifische Differenz der Naturkräfte hervorgehoben und somit das unterschiedslose Einerlei des Materialismus beseitigt.

Kurz bei Schopenhauer ist ebenso dem Princip der Homogeneität, wie dem der Specification, welche beide Plato als die Fundamentalprincipien aller Wissenschaft und als mit dem Feuer des Prometheus vom Götterſitze zu uns herabgeworfen betrachtet, Genüge geschehen. Von Schopenhauer kann der Materialismus lernen, was an seiner Erklärung der Dinge das Wahre, Bleibende, und was das Falsche, Unhaltbare ist. Wahr und bleibend ist nämlich die Erklärung aus den immanenten Kräften der Natur, die Auffassung aller Thätigkeiten, der höchsten so gut wie der niedrigsten als gesetzmäßiger Natur-

thätigkeiten; falſch und unhaltbar hingegen iſt die Verwiſchung des Unterſchiedes der Naturkräfte, die Zurückführung der ganzen verſchiedenartigen Erſcheinungswelt auf das graue Einerlei der blos mechaniſch wirkenden Materie.

Leſen Sie in Schopenhauer's Schrift „Ueber den Willen in der Natur" die beiden Abſchnitte „Vergleichende Anatomie" und „Pflanzenphyſiologie", ferner in ſeinem Hauptwerk „Welt als Wille und Vorſtellung", im zweiten Bande, die beiden Capitel: „Objectivation des Willens im thieriſchen Organismus" und „Objective Anſicht des Intellects", ſo werden Sie den großen Unterſchied finden, welcher einerſeits zwiſchen der materialiſtiſchen und der Schopenhauer'ſchen Erklärung des Lebens und der Seele, und andererſeits zwiſchen der ſpiritualiſtiſchen und der Schopenhauer'ſchen beſteht.

Das Leben iſt nach Schopenhauer Function des durch die Lebenskraft, welche an ſich Lebenswille iſt, gebildeten Organismus, und innerhalb des organiſchen Lebens tritt die Seele als Gehirnfunction erſt da ein, wo infolge der complicirtern Bedürfniſſe der Organismus eines Apparats bedarf, der ſeine Beziehungen zur Außenwelt regelt und ſeine Schritte in derſelben lenkt, alſo erſt in der Thierwelt. Was bei den unorganiſchen Körpern die Empfänglichkeit für blos phyſikaliſche und chemiſche Urſachen iſt, das iſt bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reize und bei den Thieren die Empfänglichkeit für Motive, und „genau genommen iſt das Alles blos dem Grade nach verſchieden". Denn ganz allein infolge davon, daß beim Thier, nach Maßgabe ſeiner Bedürfniſſe, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke ſich geſteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervenſyſtem und Gehirn ſich entwickeln muß, entſteht als eine Function dieſes Gehirns das Bewußtſein und in ihm die objective Welt, deren Formen (Raum, Zeit, Cauſalität) die Art ſind, wie dieſe Function vollzogen wird. Wir finden alſo die Erkenntniß urſprünglich ganz auf das Subjective berechnet, blos zum Dienſte des Willens beſtimmt, folglich ganz ſecundärer und untergeordneter Art, ja gleichſam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive ſtatt der Reize.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offenſive oder Defenſive, hat ſich nach Schopenhauer auch in jeder Thiergeſtalt der

Lebenswille mit einem Intellect ausgerüstet als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher eben haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser.

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und die wirbellosen den Wirbelthieren nachstehen. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen als das absolut Erste stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Locomotivität hat; denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? Und umgekehrt konnte ihr die Locomotivität nicht nützen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken.

Im Menschen steht der den übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nicht anschaulichen, abstract begrifflichen Vorstellungen: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er in der Regel allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Nur in einzelnen Fällen, wo ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens über das zum Dienst des Willens erforderliche Maaß vorhanden ist, macht er sich von diesem Dienste

thätigkeiten; falſch und unhaltbar hingegen iſt die Verwiſchung des Unterſchiedes der Naturkräfte, die Zurückführung der ganzen verſchiedenartigen Erſcheinungswelt auf das graue Einerlei der blos mechaniſch wirkenden Materie.

Leſen Sie in Schopenhauer's Schrift „Ueber den Willen in der Natur" die beiden Abſchnitte „Vergleichende Anatomie" und „Pflanzenphyſiologie", ferner in ſeinem Hauptwerk „Welt als Wille und Vorſtellung", im zweiten Bande, die beiden Capitel: „Objectivation des Willens im thieriſchen Organismus" und „Objective Anſicht des Intellects", ſo werden Sie den großen Unterſchied finden, welcher einerſeits zwiſchen der materialiſtiſchen und der Schopenhauer'ſchen Erklärung des Lebens und der Seele, und andererſeits zwiſchen der ſpiritualiſtiſchen und der Schopenhauer'ſchen beſteht.

Das Leben iſt nach Schopenhauer Function des durch die Lebenskraft, welche an ſich Lebenswille iſt, gebildeten Organismus, und innerhalb des organiſchen Lebens tritt die Seele als Gehirnfunction erſt da ein, wo infolge der complicirtern Bedürfniſſe der Organismus eines Apparats bedarf, der ſeine Beziehungen zur Außenwelt regelt und ſeine Schritte in derſelben lenkt, alſo erſt in der Thierwelt. Was bei den unorganiſchen Körpern die Empfänglichkeit für blos phyſikaliſche und chemiſche Urſachen iſt, das iſt bei den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reize und bei den Thieren die Empfänglichkeit für Motive, und „genau genommen iſt das Alles blos dem Grade nach verſchieden". Denn ganz allein infolge davon, daß beim Thier, nach Maßgabe ſeiner Bedürfniſſe, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke ſich geſteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervenſyſtem und Gehirn ſich entwickeln muß, entſteht als eine Function dieſes Gehirns das Bewußtſein und in ihm die objective Welt, deren Formen (Raum, Zeit, Cauſalität) die Art ſind, wie dieſe Function vollzogen wird. Wir finden alſo die Erkenntniß urſprünglich ganz auf das Subjective berechnet, blos zum Dienſte des Willens beſtimmt, folglich ganz ſecundärer und untergeordneter Art, ja gleichſam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive ſtatt der Reize.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offenſive oder Defenſive, hat ſich nach Schopenhauer auch in jeder Thiergeſtalt der

Lebenswille mit einem Intellect ausgerüstet als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher eben haben die Alten den Intellect das Hegemonikon, d. h. den Wegweiser und Führer genannt. Demzufolge ist der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser.

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und die wirbellosen den Wirbelthieren nachstehen. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen als das absolut Erste stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Locomotivität hat; denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? Und umgekehrt konnte ihr die Locomotivität nicht nützen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken.

Im Menschen steht der den übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nicht anschaulichen, abstract begrifflichen Vorstellungen: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellectuelle Kräfte gedeckt werden; daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellect als das Secundäre, Untergeordnete, blos den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er in der Regel allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Nur in einzelnen Fällen, wo ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens über das zum Dienst des Willens erforderliche Maaß vorhanden ist, macht er sich von diesem Dienste

frei und ſteigert ſich zum Genie, welches die Welt rein objectiv auffaßt.

Dieſe hier ſkizzirte Schopenhauer'ſche Erklärung des Lebens und der Seelenthätigkeit iſt wahrlich nicht materialiſtiſch-atomiſtiſch, ſie iſt aber ebenſo wenig ſpiritualiſtiſch. Sie erklärt das Leben und die Seelenthätigkeit nicht aus den blos materialiſtiſch und chemiſch wirkenden Stoffatomen, wie die die Lebenskraft leugnenden Materialiſten, ſie klärt es aber auch nicht aus einer dem Leibe entgegengeſetzten immateriellen Subſtanz, wie die Spiritualiſten.

Was das Letztere betrifft, ſo mögen Sie, wie wenig ſpiritualiſtiſch die Schopenhauer'ſche Erklärung des Lebens und der Seele iſt, noch beſonders aus folgenden Worten erſehen: „Wer macht das Hühnchen im Ei? etwa eine von außen kommende und durch die Schale dringende Macht und Kunſt? O nein! Das Hühnchen macht ſich ſelbſt, und eben die Kraft, welche dieſes über allen Ausdruck complicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, ſobald es fertig iſt, die Schale und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußern Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte ſie nicht leiſten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beſchäftigt, hatte ſie keine Beſorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet iſt, tritt dieſe ein, unter Leitung des Gehirns und ſeiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu dieſem Zweck vorhin bereiteten Werkzeugs, deſſen Dienſt erſt anfängt, wann es im Bewußtſein als Intellect aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, ſein ἡγεμονικον und zugleich der Träger der objectiven Außenwelt iſt, ſo beſchränkt auch der Horizont dieſer im Bewußtſein eines Huhns ſein mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieſes Organs, in der Außenwelt zu leiſten vermag, iſt als durch ein Secundäres vermittelt, unendlich geringfügiger als was es in ſeiner Urſprünglichkeit leiſtete, da es ſich ſelbſt machte." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 292.)

Die Seele iſt alſo nach Schopenhauer nicht ein Primäres, ſondern ein Secundäres, ſie iſt das Product der den Organismus bildenden Lebenskraft, ein Apparat zur Regelung ſeiner Beziehungen zur Außenwelt, oder wie Schopenhauer es auch nennt, der Ort der Motive, erſcheinend als Gehirn und Nervenſyſtem. Sie iſt die Laterne, die

ſich der im Organismus erſcheinende Lebenswille anzündet, um ſeinen Weg in der Außenwelt zu finden, der Lenker und Berather der Schritte des Willens, erſt da in der Natur hervortretend, wo durch geſteigerte, genauer ſpecificirte und complicirtere Bedürfniſſe das Weſen genöthigt iſt, die Sphäre ſeines Daſeins über die Grenze ſeines Leibes hinaus zu erweitern, alſo in der Thierwelt. Wie die Seele (der Intellect) ſich phyſiologiſch ergiebt als die Function eines Organs des Leibes, ſo iſt ſie metaphyſiſch anzuſehen als ein Werk des Willens, deſſen Objectivation oder Sichtbarkeit der ganze Leib iſt. Alſo der Wille, zu erkennen, objectiv angeſchaut, iſt das Gehirn; wie der Wille, zu gehen, objectiv angeſchaut, der Fuß iſt; der Wille, zu greifen, die Hand; der Wille, zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. ſ. f.

Bei der Schopenhauer'ſchen Anſicht iſt die Continuität der Natur gewahrt. Der Menſch tritt ein als höchſtes Naturproduct, als die höchſte Stufe des leiblich erſcheinenden Naturwillens, als die höchſte Thiergattung. Schopenhauer betont daher ſehr ſtark die zoologiſche Verwandtſchaft des Menſchen mit dem Thier und iſt einer der heftigſten Gegner der Thierquälerei, einer der eifrigſten Lobredner der Thierſchutzvereine. Der ſpiritualiſtiſche Hochmuth, der einen abſoluten Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier macht, iſt ihm zuwider. Er geht nur zu weit, wenn er ſich ſelbſt gegen die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutſchen erklärt, welche für das Eſſen, Trinken, Schwangerſein, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müſſen, welche jene Acte beim Menſchen bezeichnen, und ſo unter der Verſchiedenheit der Worte die vollkommene Gleichheit der Sache zu verſtecken. Er hat zwar allerdings recht, und hierin eben giebt ſich ſein phyſiologiſcher Standpunkt zu erkennen, wenn er auf die Verwandtſchaft der Erſcheinung des Thieres und der des Menſchen hinweiſt, auf deren Erkenntniß nichts entſchiedener hinleite als die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie. Aber er geht zu weit, wenn er ſagt: „Man muß wahrlich an allen Sinnen blind oder vom foetor Judaicus total chloroformirt ſein, um nicht zu erkennen, daß das Weſentliche und Hauptſächliche im Thier und im Menſchen daſſelbe iſt, und daß was beide unterſcheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Weſen, im Kern beider Erſcheinungen liegt, als

welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen durch das hinzugekommene Vermögen abstracter Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theils, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß wie er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist." (Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 240.) Oben (im 11. Briefe) habe ich bereits gesagt, was hiergegen einzuwenden ist.

Durch seine comparative Zusammenstellung des Menschen mit dem Thier, die nur einen graduellen, aber keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden macht, steht Schopenhauer offenbar den Materialisten unserer Zeit, z. B. einem Karl Vogt, der in seinen „Bildern aus dem Thierleben", in dem Abschnitt über „Thierseelen", ebenfalls nur einen graduellen Unterschied zuläßt, weit näher als den spiritualistischen Naturforschern, die, wie z. B. Karl Gustav Carus in seiner „Vergleichenden Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt", einen absoluten Gegensatz zwischen Mensch und Thier machen, und deshalb auch nur dem Menschen Unsterblichkeit zuerkennen, dem Thiere sie aber absprechen.

An Carus, dessen „Vergleichende Psychologie" übrigens ein höchst interessantes und lehrreiches, auch anziehend geschriebenes Buch ist, läßt sich so recht wieder sehen, in welche Widersprüche und Halbheiten der Spiritualismus sich verwickelt. Einerseits geht Carus ganz naturwissenschaftlich zu Werke, faßt die Natur in ihrer Continuität, in ihrer aufsteigenden Reihenfolge von belebten und beseelten Wesen auf, läßt aus dem Unbewußten das Bewußte durch allmälige Steigerung bis hinauf zur denkenden Seele des Menschen sich entwickeln, erklärt es darum für schwer, feste Grenzen zwischen den verschiedenen Stufen zu ziehen, und nimmt stellenweise zwischen Mensch und Thier nur einen quantitativen, nur einen graduellen Unterschied an. Ande-

rerſeits aber wieder will er doch oder kann er doch als gläubiger Naturforſcher die alte ſpiritualiſtiſche Schöpfungstheorie nicht fahren laſſen. Da muß denn die zuvor gelehrte Continuität der Natur durchbrochen und ein abſoluter Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier herausgebracht werden. Deshalb polemiſirt Carus auch ſtark gegen Darwin. Denn nach der Darwin'ſchen Hypotheſe von der Umwandlung der Arten müßte man den Menſchen als aus dem Affen hervorgegangen betrachten. Wo bliebe dann aber die Unſterblichkeit, die der Menſch als etwas Apartes haben ſoll? Noch nicht einmal der ewige Beſtand der menſchlichen Gattung iſt bewieſen, und die Spiritualiſten wollen ſogar eine Unſterblichkeit des Individuums!

Vergleicht man die Schopenhauer'ſche Naturauffaſſung mit der dieſer gläubigen, ſpiritualiſtiſchen, oder in einem unklaren Gemiſch von Spiritualismus und Materialismus ſich bewegenden Naturforſcher, ſo muß man ſagen, bei Schopenhauer iſt Einheit und Ganzheit, bei dieſen hingegen Halbheit und Zwieſpalt. Bei Schopenhauer iſt ebenſo die Continuität der Natur gewahrt, wie die ſpecifiſche Differenz der Naturſtufen hervorgehoben. Durch jenes entgeht Schopenhauer dem ſpiritualiſtiſchen Dualismus zwiſchen Leib und Seele, Menſch und Thier; durch dieſes entgeht er dem grauen Einerlei des mechaniſch-atomiſtiſchen, die Lebenskraft leugnenden, den Unterſchied zwiſchen organiſchen und unorganiſchen Weſen auf blos verſchiedene Gruppirung der Stoffatome zurückführenden Materialismus. Woher die verſchiedene Gruppirung der Stoffatome komme, die Antwort auf dieſe Frage iſt uns der Materialismus bis heute ſchuldig geblieben.

Achtundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Schluß.) — Endergebniß. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Profeſſor Eduard Zeller.

Das Ergebniß von allem Ihnen über Schopenhauer's Begriff der Materie und über ſeine Ableitung der Dinge aus der Materie Dargelegten iſt folgendes. Die reine Materie, d. h. das Wirkende überhaupt, noch abgeſehen von der ſpecifiſchen Art des Wirkens, iſt ein bloßer Gedanke, eine Abſtraction. In der realen Körperwelt treffen wir ſie nirgends an, ſondern hier finden wir überall ſchon ſpecifiſch wirkende Stoffe, alſo Materie mit beſtimmter Form und beſtimmter Qualität. Demnach laſſen ſich die Dinge nicht aus der reinen Materie ableiten; denn das hieße ſie aus einem bloßen Begriff, einer abſtracten Vorſtellung ableiten. Wohl aber laſſen ſich die Dinge aus der empiriſch gegebenen Materie, d. h. aus den ſpecifiſch wirkenden Kräften ableiten; jedoch nicht ſo, daß dabei die qualitativen Unterſchiede dieſer Kräfte verwiſcht und auf blos Quantitatives zurückgeführt werden, ſondern ſo, daß jeder beſonderen Claſſe von Erſcheinungen auch eine beſondere Kraft zu Grunde gelegt wird, die Lebenserſcheinungen alſo nicht aus den in der unorganiſchen Natur wirkenden Kräften abgeleitet werden, obwohl ſie wegen der durchgängigen Continuität der Natur mit dieſen in Zuſammenhang ſtehen, ſondern aus einer eigenen Kraft, der Lebenskraft.

Kraft aber iſt an ſich Wille, und ſo iſt die Ableitung der Dinge aus der Materie ſchließlich Ableitung aus dem Willen, aus den ſpecifiſch verſchiedenen Aeußerungsweiſen des Willens. Die Ma-

rerſeits aber wieder will er doch oder kann er doch als gläubiger Naturforſcher die alte ſpiritualiſtiſche Schöpfungstheorie nicht fahren laſſen. Da muß denn die zuvor gelehrte Continuität der Natur durchbrochen und ein abſoluter Gegenſatz zwiſchen Menſch und Thier herausgebracht werden. Deshalb polemiſirt Carus auch ſtark gegen Darwin. Denn nach der Darwin'ſchen Hypotheſe von der Umwandlung der Arten müßte man den Menſchen als aus dem Affen hervorgegangen betrachten. Wo bliebe dann aber die Unſterblichkeit, die der Menſch als etwas Apartes haben ſoll? Noch nicht einmal der ewige Beſtand der menſchlichen Gattung iſt bewieſen, und die Spiritualiſten wollen ſogar eine Unſterblichkeit des Individuums!

Vergleicht man die Schopenhauer'ſche Naturauffaſſung mit der dieſer gläubigen, ſpiritualiſtiſchen, oder in einem unklaren Gemiſch von Spiritualismus und Materialismus ſich bewegenden Naturforſcher, ſo muß man ſagen, bei Schopenhauer iſt Einheit und Ganzheit, bei dieſen hingegen Halbheit und Zwieſpalt. Bei Schopenhauer iſt ebenſo die Continuität der Natur gewahrt, wie die ſpecifiſche Differenz der Naturſtufen hervorgehoben. Durch jenes entgeht Schopenhauer dem ſpiritualiſtiſchen Dualismus zwiſchen Leib und Seele, Menſch und Thier; durch dieſes entgeht er dem grauen Einerlei des mechaniſch-atomiſtiſchen, die Lebenskraft leugnenden, den Unterſchied zwiſchen organiſchen und unorganiſchen Weſen auf blos verſchiedene Gruppirung der Stoffatome zurückführenden Materialismus. Woher die verſchiedene Gruppirung der Stoffatome komme, die Antwort auf dieſe Frage iſt uns der Materialismus bis heute ſchuldig geblieben.

Achtundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zu dem Materialismus. (Schluß.) — Endergebniß. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Eduard Zeller.

Das Ergebniß von allem Ihnen über Schopenhauer's Begriff der Materie und über seine Ableitung der Dinge aus der Materie Dargelegten ist folgendes. Die reine Materie, d. h. das Wirkende überhaupt, noch abgesehen von der specifischen Art des Wirkens, ist ein bloßer Gedanke, eine Abstraction. In der realen Körperwelt treffen wir sie nirgends an, sondern hier finden wir überall schon specifisch wirkende Stoffe, also Materie mit bestimmter Form und bestimmter Qualität. Demnach lassen sich die Dinge nicht aus der reinen Materie ableiten; denn das hieße sie aus einem bloßen Begriff, einer abstracten Vorstellung ableiten. Wohl aber lassen sich die Dinge aus der empirisch gegebenen Materie, d. h. aus den specifisch wirkenden Kräften ableiten; jedoch nicht so, daß dabei die qualitativen Unterschiede dieser Kräfte verwischt und auf blos Quantitatives zurückgeführt werden, sondern so, daß jeder besonderen Classe von Erscheinungen auch eine besondere Kraft zu Grunde gelegt wird, die Lebenserscheinungen also nicht aus den in der unorganischen Natur wirkenden Kräften abgeleitet werden, obwohl sie wegen der durchgängigen Continuität der Natur mit diesen in Zusammenhang stehen, sondern aus einer eigenen Kraft, der Lebenskraft.

Kraft aber ist an sich Wille, und so ist die Ableitung der Dinge aus der Materie schließlich Ableitung aus dem Willen, aus den specifisch verschiedenen Aeußerungsweisen des Willens. Die Ma-

terialität ist nur die Erscheinung, nur die Sichtbarkeit dieses den Kern der Materie bildenden Willens. Das a priori Bestimmbare an aller materiellen Erscheinung entspringt aus den Formen des Intellects; dagegen das nur a posteriori Erkennbare aus dem Willen, dem Ding an sich.

Schopenhauer löst also die Materie in Wille und Vorstellung auf, wie dies später auch E. von Hartmann in seiner Weise gethan hat. Hieraus ergiebt sich aber, daß es eben so falsch ist, ihn zu beschuldigen, daß er idealistisch die Materie in bloße Vorstellung verflüchtige, wie es falsch ist, ihn zum puren Materialisten zu stempeln. Vor der idealistischen Verflüchtigung der Materie bewahrt ihn die Erkenntniß des realen Kerns der Materie, des in ihr erscheinenden Willens, als ihres Wesens an sich, vor der realistischen Verselbständigung der Materie die Erkenntniß, daß die Materie nicht schlechthin ein Unbedingtes, ein Ding an sich ist, sondern daß sie eine erscheinende Seite hat, bedingt durch die Formen des vorstellenden Subjects.

Eben darum ist es aber auch falsch, ihn des Cirkels zu beschuldigen, daß er die Materie aus der Vorstellung und wiederum die Vorstellung aus der Materie ableite. Denn eine andere Seite der Materie ist es, die er aus der Vorstellung ableitet, und wieder eine andere, aus der er die Vorstellung ableitet. Die erscheinende Seite der Materie, die a priori bedingt ist, leitet er aus der Vorstellung ab; hingegen die Vorstellung selbst leitet er aus der realen Seite der Materie, aus dem Willen auf der Stufe des animalischen Lebens ab. Wo steckt hier ein Cirkel?

Hätte Professor Zeller dieses bedacht, so hätte er nicht in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" geschrieben: „Dort (im ersten Theil seines Systems) konnte uns Schopenhauer nicht dringend genug einschärfen, in der ganzen objectiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt (im zweiten Buche) ermahnt er uns eben so dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten, als für ein Erzeugniß unsers Gehirns; und hieran wird dadurch nichts geändert, daß dieses selbst weiterhin eine bestimmte Form der Objectivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnten auch keine Vorstellungen entstehen. Unser Gehirn

ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Cirkel, daß die Vorstellung ein Product des Gehirns und das Gehirn ein Product der Vorstellung sein soll, — ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste gethan hat." (S. 885.)

Dieser „greifbare Cirkel" wird erst von Zeller in die Schopenhauer'sche Lehre hineingetragen. An sich liegt er nicht in derselben. Denn wie die Materie, so ist auch das Gehirn nach Schopenhauer nicht ganz und gar nur Vorstellung, sondern beide haben auch eine reale Seite, nämlich den in ihnen zur Erscheinung kommenden Willen. Das Gehirn seiner idealen Seite nach, d. h. seiner anschaulichen Erscheinung nach, ist allerdings Product der Vorstellung, seiner realen Seite nach aber, d. h. nach dem, was es an sich ist (nämlich Erkenntnißwille oder Vorstellungswille) ist es Erzeuger der Vorstellung. Wo steckt da der Widerspruch? Das Gehirn ist ja nach Schopenhauer nicht in demselben Sinne Erzeugniß der Vorstellung, als es Erzeuger derselben ist; sondern Erzeugniß der Vorstellung ist es als Object der äußern Anschauung, Erzeuger der Vorstellung hingegen ist es seinem innern Wesen nach, d. h. als Erkenntnißwille. (Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 294.) Ausdrücklich sagt Schopenhauer: „Was von Innen gesehen das Erkenntnißvermögen ist, das ist, von Außen gesehen, das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Theil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objectivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen desselben, seine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objectivirt ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellect, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieser wiederum durch das Gehirn, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird — also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin secundär —, nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objectivirt sich als Gehirn und dessen Functionen." (Daselbst.) Wo steckt hier der Cirkel?

Neunundzwanzigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. — Woher die Abneigung der modernen Naturforscher gegen die Teleologie entspringt. — Vertheidigung der Schopenhauer'schen Teleologie gegen den anonymen Verfasser der Schrift: „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie".

Durch meine drei letzten Briefe wird Ihnen, verehrter Freund, hoffentlich die Stellung Schopenhauer's zu dem Materialismus klar geworden sein, und Sie werden die Ueberzeugung gewonnen haben, wie falsch die Gegner ihn in diesem Punkte beurtheilt haben.

Nicht minder falsch jedoch haben sie ihn auch noch in einem andern naturphilosophischen Punkte, im Punkte nämlich der Teleologie beurtheilt. Ich werde Ihnen daher jetzt Schopenhauer's Stellung zur Teleologie näher darlegen.

Die Abneigung der modernen Naturforscher gegen alle Teleologie läßt sich leicht erklären. Sie entspringt aus der stillschweigenden Voraussetzung, daß durch die Teleologie wieder die Theologie und damit das Wunder in die naturwissenschaftliche Weltauffassung eingeschmuggelt werde.

Obgleich die Philosophie seit Kant die Physikotheologie und Anthropoteleologie aufgegeben hat, ihr also Teleologie nicht mehr gleichbedeutend ist mit Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte aus dem allweisen und allmächtigen Willen eines persönlichen Gottes, der zum Besten des Menschen die Natur zweckmäßig eingerichtet habe; so erblicken doch die Naturforscher der Gegenwart auch in der so von Physikotheologie und Anthropoteleologie gereinigten Teleologie noch

immer einen Reſt von Theologie und von Wunder. Denn die Zweckurſache (causa finalis) greife ja auch auf übernatürliche Weiſe in den Nexus der natürlichen Urſachen (causae efficientes) ein, hebe deren geſetzmäßige Wirkungen auf oder modificire dieſelben. Das ſei aber geradezu eine Durchbrechung des geſetzmäßigen Cauſalzuſammenhanges, folglich gleichbedeutend mit Wunder.

Sehr bezeichnend iſt in dieſer Beziehung die Schrift des anonymen Kritikers der Hartmann'ſchen Philoſophie, die unter dem Titel erſchienen iſt: „Das Unbewußte vom Standpunkte der Phyſiologie und Deſcendenztheorie. Eine kritiſche Beleuchtung des naturphiloſophiſchen Theils der Philoſophie des Unbewußten aus naturwiſſenſchaftlichen Geſichtspunkten" (Berlin, Karl Duncker's Verlag, 1872). Alle naturwiſſenſchaftliche Hypotheſenbildung beruht nach dieſem Kritiker auf der fortſchreitenden Elimination des Wunderbegriffs. Der roheſte Wunderglaube wäre nämlich die Annahme unmittelbarer Erſchaffung aller Species in erwachſenen Exemplaren; ein geringeres Wunder wäre ſchon die Erſchaffung derſelben in Geſtalt befruchteter Eier, welche etwa geeigneten Pflegeeltern anvertraut wurden; eine weitere Reduction erlitte das Wunder, wenn dieſe Eier an ihrer natürlichen Stelle, dem Eierſtock der nächſtverwandten Species, entſtänden und der übernatürliche Eingriff ſich auf Herſtellung derjenigen Abweichungen beſchränkte, welche die Entwickelung zu der neuen Species prädisponiren; endlich würden dieſe Eingriffe auf ein Minimum zurückgeführt durch die Annahme, daß die Uebergänge in einer Addition von zufälligen individuellen Abweichungen beſtehen, zu deren Fixirung in den meiſten Fällen die natürliche Zuchtwahl ausreicht.

Nach derſelben Methode der Elimination des Wunders, meint der anonyme Kritikus, hätte nun aber weiter geſchloſſen werden müſſen, daß in allen den Fällen, wo die natürliche Zuchtwahl nicht ausreicht, andere noch unbekannte wirkende Urſachen vorhanden ſein müſſen, mechaniſche Zuſammenhänge, die uns bis jetzt verſchloſſen geblieben ſind. So ſchließe aber die Philoſophie des Unbewußten nicht, ſondern ſie ſtatuire directe übernatürliche Eingriffe eines intelligenten metaphyſiſchen Willens in den naturgeſetzmäßigen Verlauf der organiſchen Proceſſe. Der teleologiſche Eingriff werde als die hinzutretende Correctur gedacht, welche den durch conſtante Geſetze teleologiſch nicht

zu leistenden Rest auf ihre unmittelbare Action übernimmt. „Dieser Unterschied darf nicht übersehen werden; er ist deutlich genug ausgesprochen, und ist groß genug, um die Naturwissenschaft zu einem energischen Protest gegen den etwaigen Versuch zu veranlassen, durch metaphysisch-teleologische Auslegung der Causalität zugleich den unmittelbaren teleologischen Eingriff mit einschmuggeln zu wollen. Läßt man sich den letzteren einmal gefallen, so ist das Wunder seinem Begriff nach (als metaphysischer Eingriff in den gesetzmäßigen Gang der physischen Causalität) acceptirt, und es ist dann nur noch eine Differenz dem Grade nach, welche das theologische Wunder (insofern es nicht naturwidrig gefaßt wird) von diesem metaphysischen unterscheidet; — ob der unbewußte Wille Atome verschiebt und dadurch Ströme im Organismus erzeugt, welche den Wachsthumsproceß in eine neue Richtung drängen, oder ob Gott in der Transsubstantiation die Uratome so umlagert, daß die chemischen Elemente sich in andere verwandeln, das ist kein Unterschied mehr im Wesen der Sache, sondern nur noch in der Intensität und Ausdehnung des Eingriffs." (S. 16—19.)

Die Ursache eines solchen Abfalls von der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise findet der anonyme Kritikus in den Antecedentien der deutschen Philosophie, die von jeher gewohnt gewesen sei, der Idee einen maaßgebenden Einfluß auf die Lebensprocesse der Organismen zuzuschreiben, welche als Träger der Realisationen der Idee gelten sollten. Bei Schelling, Schopenhauer und Hegel finde sich nirgends eine genügende Würdigung der Materie als einer selbständigen, jedes metaphysischen Eingriffs in ihre Gesetze und Rechte spottenden Macht; überall würden vielmehr die organischen Wesen als unmittelbare individuelle Realisationen der Idee behandelt. (S. 19.)

Diese teleologische Erklärung der Organismen wird nach dem Kritiker durch die Darwin'sche Lehre von der natürlichen Zuchtwahl beseitigt. „Denn die natürliche Auslese im Kampf ums Dasein, das Zugrundegehen des minder Zweckmäßigen und das Ueberleben und Sichweitervererben des Passendsten und Zweckmäßigsten ist ein Vorgang von mechanischer Causalität, in dessen gleichmäßige Gesetzlichkeit nirgends ein teleologisch bestimmendes metaphysisches Princip eingreift, und doch geht aus ihm ein Resultat

hervor, das wesentlich der Zweckmäßigkeit entspricht, d. h. diejenige Beschaffenheit besitzt, welche den Organismen unter den gegebenen Umständen die höchste Lebensfähigkeit verleiht. Die natürliche Zuchtwahl löst das scheinbar unlösliche Problem, die Zweckmäßigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Princip zu Hülfe zu nehmen." (S. 28 fg.)

Ich habe diese Kritik angeführt, nicht weil sie sich speciell gegen die Hartmann'sche Teleologie wendet; — denn mit dieser habe ich es hier nicht zu thun; — sondern weil sie alle Teleologie verwirft und recht geeignet ist, zu zeigen, woher bei den Naturforschern die Verwerfung der Teleologie entspringt, gleichzeitig aber auch geeignet, das Mißverständniß bloßzulegen, das dieser Verwerfung zu Grunde liegt.

Das Wunder ist aus der wissenschaftlichen Erklärung der Erscheinungen zu eliminiren; diese sind überall aus natürlichen, gesetzmäßig wirkenden Ursachen zu erklären, alle übernatürlichen Eingriffe dagegen sind auszuschließen. So weit stimme ich mit dem Kritiker überein. Aber folgt denn daraus, daß die zweckmäßigen Naturerscheinungen ganz aus denselben wirkenden Ursachen zu erklären seien, als die, welche ein bloßes Resultat der zwecklos wirkenden Kräfte sind? Ist es logisch richtig, „die Zweckmäßigkeit als Resultat zu erklären, ohne sie dabei als Princip zu Hülfe zu nehmen"?

Zweckmäßigkeit im Resultat, ohne ein bezweckendes und zweckmäßig bildendes Princip, wäre rein zufällig, etwa wie wenn Wolken sich so conglomeriren, daß sie eine thierische oder menschliche Gestalt zu bilden scheinen. Ist nun die Zweckmäßigkeit der Pflanzen und Thiere eine solche rein zufällige? Wäre sie es, dann stände es sehr precär um ihre Erhaltung, und sie hätte nicht mehr Werth, als jene der zweckmäßig scheinenden Wolkengebilde. Der Zufall, der jetzt und hier solche zweckmäßige Gebilde zusammengeblasen hätte, könnte gleich darauf und an einem andern Ort andere zusammenblasen. Von constanten Formen könnte nicht mehr die Rede sein.

So aber betrachtet die Naturwissenschaft die zweckmäßigen Naturproducte nicht; sondern sie sieht die Zweckmäßigkeit im Resultat als eine nothwendige und constante an. Folglich bleibt nichts übrig, als sie auch im Princip anzunehmen. Und in der That ist ja auch die

„natürliche Zuchtwahl", die „natürliche Auslese im Kampf ums Dasein", die der anonyme Kritiker der teleologischen Erklärung substituirt, ein Zwecke verfolgendes Princip. Die natürliche Zuchtwahl nebst der Anpassung und Vererbung hat nicht blos das Ueberleben und sich Weitervererben des Passendsten zum Resultat, sondern sie bezweckt es auch, wenngleich nicht auf bewußte, sondern auf unbewußte Weise; ist also ein zweckmäßig agirendes Princip.

Nicht minder falsch jedoch, als es ist, Zweckmäßigkeit im Resultat anzunehmen, ohne sie im Princip vorauszusetzen, — nicht minder falsch wäre es, das zweckmäßig bildende Princip sich wie eine unmittelbar oder übernatürlich wirkende Wundermacht zu denken, die zur Realisirung der zweckmäßigen Organismen weiter nichts, als die Idee ihres Typus brauchte. Der anonyme Kritiker hat darum ganz Recht, sich gegen jene Philosophen zu wenden, welche die organischen Wesen als unmittelbare Realisationen der Idee betrachten. Unrecht hat er aber, Schopenhauer zu diesen zu rechnen.

Es ist fehlerhafte Teleologie, der bloßen Idee, d. h. der bloßen Vorstellung eines zweckmäßigen Organismus schöpferische Kraft zuzusprechen. Aus der bloßen Idee des Leibes läßt sich kein Leib schaffen, aus der bloßen Idee des Auges, der Hand u. s. w. kein Auge und keine Hand. Ueberall gehören zur Hervorbringung eines wirklichen Organismus wirkliche, d. h. wirkende Kräfte. Ueberall, wie die Erfahrung zeigt, ist die bloße Vorstellung (Idee) eines hervorzubringenden Zweckmäßigen bei der Hervorbringung desselben ganz ohnmächtig, wenn keine wirkenden Kräfte zur Hervorbringung vorhanden sind, theils Kräfte, mittelst welcher, und theils Kräfte, durch welche das Bezweckte hervorgebracht wird. Der vorgestellte Zweck des Schreibens z. B. nützt mir zum wirklichen Schreiben gar nichts, wenn ich weder Feder, Tinte und Papier, noch eine Hand habe, die Feder in die Tinte einzutauchen und auf das Papier zu führen. Material, das dem zu verwirklichenden Zweck entsprechend bildsam ist, und bildende Kraft, welche das Material dem Zweck entsprechend formt, sind überall zur Realisirung zweckmäßiger Gebilde erforderlich. Die bewußte Vorstellung des Zwecks vor der Verwirklichung ist keine unumgängliche Bedingung zur Hervorbringung des Zweckmäßigen. Daraus, daß sie bei den technischen Werken der Menschen der Ausführung des Werkes

vorhergeht, folgt nicht, daß ſie auch bei den zweckmäßigen Naturproducten der Realiſation derſelben vorhergehen müſſe. Wir kommen bei Erklärung dieſer genügend mit der bildſamen, für organiſche Form empfänglichen Materie und der dieſelbe organiſirenden Kraft aus. Zur Erklärung der Blutbildung z. B. brauchen wir nicht eine derſelben vorhergehende Vorſtellung des Blutes anzunehmen, ſondern es genügt, einerſeits Stoffe, die ſo beſchaffen ſind, daß ſich aus ihnen Blut bilden läßt, und andererſeits eine blutbildende Kraft, welche jene Stoffe in Blut umwandelt, anzunehmen.

Aber, können Sie nun freilich fragen, hat nicht auch ſo noch die teleologiſche Auffaſſung einen Reſt von Dualismus in ſich? Iſt die organiſirende Kraft, welche dem zu organiſirenden Stoff gegenüberſteht, nicht noch ein metaphyſiſches, übernatürlich wirkendes, über der Materie ſchwebendes und von Außen in die eigene geſetzmäßige Wirkungsweiſe derſelben eingreifendes Princip?

Hierauf habe ich Folgendes zu erwidern. Die Bezeichnung der zu organiſirenden Materie durch Stoff und des organiſirenden Princips durch Kraft hat nicht den Sinn, daß der Stoff etwas abſolut Anderes, als Kraft wäre, jener ein natürliches und geſetzmäßig wirkendes, dieſe ein übernatürliches und an kein Geſetz gebundenes Princip. Vielmehr iſt ja aller Stoff an ſich Kraft und alle Kraft nur in der Erſcheinung Stoff. In dem Gegenſatz der bildenden Kraft zu dem bildſamen Stoff ſteht folglich nur eine Kraft der andern Kraft gegenüber, nämlich organiſirende Kraft den unorganiſchen Kräften. Jene iſt nicht minder natürlich, als dieſe, und wirkt nicht minder geſetzmäßig, als dieſe. Jene unterſcheidet ſich von dieſen nur, wie eine höhere Naturkraft von den niederen, und ihre Geſetze ſind blos andere, als die dieſer. Von Wunder kann alſo bei dem Wirken jener nur ſo weit noch die Rede ſein, als überhaupt das Wirken jeder urſprünglichen Naturkraft, der niedrigſten ſo gut, wie der höchſten, für uns etwas Wunderbares, Unerklärliches, Unergründliches hat, das der Schwerkraft und der chemiſchen Kraft ſo gut, wie das der Lebenskraft. Jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung, auch die vollkommenſte und erſchöpfendſte, muß, wie Schopenhauer richtig bemerkt, zuletzt bei einem völlig Unerklärlichen, einer qualitas occulta ſtehen bleiben; eine ſolche iſt jede urſprüngliche Naturkraft. (S. Schopen-

hauer-Lexikon: Erklärung und Aetiologie.) Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Gehirn. („Parerga", II, 111 fg.)

Die so gefaßte Teleologie hat, denke ich, Nichts, was die Naturwissenschaft perhorresciren müßte. Sie ist eine monistische; denn sie erklärt Alles aus immanenten Naturkräften. Die Zweckursache ist ihr so gut eine gesetzmäßig wirkende Ursache, eine Kraft, wie die sogenannten wirkenden Ursachen. Jene ist blos eine höher wirkende Ursache, eine dominirende, die mechanischen und chemischen in ihren Dienst nehmende Ursache. Und wer will beweisen, daß es in der Natur nicht herrschende Kräfte, dominirende Ursachen giebt, welche die niedern in ihren Dienst nehmen?

Damit Sie nun aber nicht etwa meinen, daß diese Auffassung der Teleologie blos die meinige ist, Schopenhauer aber mit Recht der Vorwurf treffe, den der oben citirte anonyme Kritiker ihm sowohl, als auch Schelling und Hegeln macht, daß er die Lebensprocesse und die lebendigen Organismen als unmittelbare Realisationen der Idee betrachte, also das Wunder (im theologischen Sinne) auch bei ihm noch nicht eliminirt sei; so will ich Ihnen nun Schopenhauer's Lehre vom organisch Lebenden übersichtlich mittheilen, und Sie werden daraus entnehmen, wie unbegründet jener Vorwurf ist.

Die Lebenskraft, welche Schopenhauer für das Princip der Organismen erklärt, und die er gegen ihre Leugner und gegen die materialistische Erklärung der Organismen aus den blos mechanisch und chemisch wirkenden Kräften der Materie vertheidigt, ist nach ihm keine bloße Idee; oder da die Ideen ihm überhaupt gleichbedeutend sind mit den Naturkräften, die Stufenfolge der Ideen nach ihm die Stufenfolge der Naturkräfte ist (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: die Stufen der Natur), so ist ihm die Idee des Lebens gleichbedeutend mit der das Leben bewirkenden Naturkraft; sie ist also keine bloße Vorstellung, sondern, gleich den wirkenden Naturkräften, ein wirkendes Princip. Wenn nicht, lehrt er, eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet; nun dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung, und ist in Wahr-

heit jedes Weſen ein bloßer Automat, d. h. ein Spiel mechaniſcher, phyſikaliſcher und chemiſcher Kräfte. Allerdings wirken im Organismus phyſikaliſche und chemiſche Kräfte; aber was dieſe zuſammenhält und lenkt, ſo daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und beſteht, — das iſt die Lebenskraft. Die Lebenskraft benutzt allerdings und gebraucht die Kräfte der unorganiſchen Natur, beſteht jedoch keineswegs aus ihnen; ſo wenig wie der Schmied aus dem Hammer und Amboß. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Lebenskraft.)

Alſo die Lebenskraft iſt nach Schopenhauer kein übernatürliches und kein unmittelbar, d. h. wie der theologiſche Gott, aus Nichts ſchaffendes Princip, ſondern ſie iſt eine eigenthümliche Naturkraft und ein mittelſt der Kräfte der unorganiſchen Natur das organiſche Leben erzeugendes Princip.

Zweitens aber auch wirkt ſie nach Schopenhauer nicht geſetzlos, ſondern geſetzmäßig, wie die andern Naturkräfte, blos mit dem Unterſchiede, daß ihre Geſetze andere ſind, als die der niedern Naturkräfte. Ueber dieſen Punkt lehrt Schopenhauer: Man hat einen fundamentalen Unterſchied der Lebenskraft von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß ſie den Körper, von dem ſie einmal gewichen iſt, nicht wieder in Beſitz nimmt. Von den Kräften der unorganiſchen Natur weichen einige, wie Magnetismus und Elektricität, nur ausnahmsweiſe von dem Körper, den ſie einmal beherrſchen; andere, wie die Schwere und die chemiſche Qualität, weichen nie von einem Körper. Die Lebenskraft aber kann, nachdem ſie einen Körper verlaſſen hat, ihn nicht wieder in Beſitz nehmen. Der Grund davon iſt, daß ſie nicht, wie die Kräfte der unorganiſchen Natur, an dem bloßen Stoff, ſondern zunächſt an der Form haftet. Ihre Thätigkeit beſteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung dieſer Form; daher iſt, ſobald ſie von einem Körper weicht, auch ſchon ſeine Form zerſtört. Nun aber hat die Hervorbringung dieſer ihren regelmäßigen, planmäßigen Hergang in beſtimmter Succeſſion. Daher muß die Lebenskraft, wo immer ſie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn, ab ovo, anfangen. (Daſelbſt.)

Sie erſehen hieraus, daß die Lebenskraft nach Schopenhauer keine beliebig ſchaltende und waltende, ſondern eine geſetzmäßig

wirkende Kraft ist. Dies geht auch aus Dem, was Schopenhauer über ihre drei Erscheinungsformen: Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität lehrt, hervor. Diese, lehrt er, ermüden und bedürfen der Ruhe, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der niedrigern Naturkräfte den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. Die Lebenskraft kann nicht gleichzeitig unter ihren drei Formen ganz und ungetheilt, also mit voller Macht wirken, sondern immer nur unter einer. Daher die Nothwendigkeit des Schlafs. Im Schlafe, wo die Irritabilität und Sensibilität ruhen, nimmt die Lebenskraft durchweg die Gestalt der Reproductionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Ersatz, jede Heilung, hauptsächlich im Schlafe vor sich. („Parerga", II, 174.)

Sie ersehen hieraus, wie falsch es wäre, Schopenhauer vorzuwerfen, daß er die Lebenskraft im Sinne einer unbedingt und gesetzlos wirkenden Kraft, gleich einem allmächtigen Gott, auffasse. So wenig, als er die organischen Individuen als unmittelbare Realisationen der Idee des Lebens betrachtet, eben so wenig die Arten; denn er lehrt das Hervorgehen der höhern aus den niedern Arten und zuletzt des Menschen aus dem Affen. Die höhern Arten haben nach ihm die niedern zur Voraussetzung. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Generatio aequivoca u. Affe.) Die Natur macht überhaupt nach Schopenhauer keinen Sprung, fängt nicht bei jedem Erzeugnisse von vorn an, aus Nichts schaffend; sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen. Als Beleg dafür führt Schopenhauer die Metamorphose der Pflanzen, ebenso die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect an. Auch jedem Absterben geht nach Schopenhauer entsprechend dem „natura non facit saltus", eine allmälige Deterioration vorher. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Natur: Continuität der Naturstufen.)

Nach allen diesem darf wohl der Vorwurf der Durchbrechung des Causalitätsgesetzes und der Einschmuggelung des Wunders in die Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte von der Schopenhauer'schen Teleologie mit Recht zurückgewiesen werden.

Dreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Fortsetzung.) — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Thilo. — Realismus der Schopenhauer'schen Teleologie.

Nachdem ich, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe die Schopenhauer'sche Teleologie gegen den Vorwurf der Einmischung des Wunders in die Erklärung der zweckmäßigen Naturproducte vertheidigt habe, gehe ich nun dazu über, sie gegen einen andern Vorwurf zu vertheidigen, nämlich gegen den Vorwurf, daß ein Widerspruch bestehe zwischen Schopenhauer's idealistischer Behauptung, daß erst unser Intellect die Zweckmäßigkeit in die Natur hineintrage, und andererseits seiner realistischen Ableitung des Intellects als eines Organs aus dem zweckmäßig bildenden Naturwillen. Einerseits sei ihm der Intellect die Voraussetzung der Zweckmäßigkeit, und andererseits die Zweckmäßigkeit die Voraussetzung des Intellects.

Diesen Widerspruch hat besonders Thilo in seiner Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie („Zeitschrift für exacte Philosophie", VII, 4, 336 fg.) hervorgehoben.

Thilo sagt: „Schopenhauer ist wenigstens so scharfsichtig und ehrlich, daß er dem gesammten Wollen, also dem Willen an sich, keinen Zweck zugesteht. Da er aber die besondern zweckmäßigen Formen nicht leugnen kann, so verlegt er die Zweckmäßigkeit in die einzelnen Willensacte. Nun geräth er aber in eine sonderbare Klemme. Die Zweckmäßigkeit, meint er nämlich, verstehe sich für diese einzelnen Acte, Formen oder Ideen von selbst, da die verschiedenen Vorgänge, z. B. in einem Organismus, nur die in Zeit und Raum auseinander-

gelegte Einheit der Idee seien. Nun aber sind Zeit und Raum nur Formen des Intellects; folglich liegt die Zweckmäßigkeit nicht in dem Einen Willensacte an sich, sondern wird nur durch unsern subjectiven Intellect hineingetragen, der das an sich Eine in den Formen des Raums, der Zeit und der Causalität als ein vieles schaut. In dem wirklich Einen kann ja auch keine Zweckmäßigkeit liegen, sondern nur in dem zu Einem Zwecke zusammenstimmenden Mannigfaltigen. Diese Ansicht, daß im Intellect allein der Grund liegt, weshalb etwas als zweckmäßig angeschaut wird, ist auf dem Kant'schen Standpunkte consequent. Nun aber läßt Schopenhauer den Intellect selbst erst aus einem teleologischen Grunde entstehen und giebt überhaupt keinen andern Grund für das Entstehen desselben an, als daß er zur Selbsterhaltung der Thiere und Menschen nothwendig sei. So wird also bald der Intellect der Zweckmäßigkeit als Voraussetzung vorgeschoben, bald aber wiederum das zweckmäßige Verhalten des Wollens als Voraussetzung für die Entstehung des Intellects angesehen." (S. 352.)

Dieser „unvereinbare Widerspruch", wie es Thilo nennt, löst sich durch Unterscheidung der *realen* und *idealen* Seite der Zweckmäßigkeit. Aus dem an sich zweckmäßigen Wirken des Naturwillens geht der Intellect als Organ hervor, und aus dem durch die reale Zweckmäßigkeit erzeugten Intellect wiederum geht die Auseinanderlegung des einheitlichen, conspirirenden Naturwirkens in Zweck und Mittel, also die vorgestellte Zweckmäßigkeit hervor. Diejenige Seite der Zweckmäßigkeit also, die in dem Naturwillen ihren Ursprung hat, ist eine andere, als die, welche in dem Intellect ihren Ursprung hat. Schopenhauer unterscheidet beide Seiten in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 56 fg.), indem er sagt: „Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensact, der ebendeshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsere cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres, so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensacts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, er-

ſcheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Functionen, die aber dennoch ſich darſtellen als genau verbunden, durch die engſte Beziehung aufeinander, zu wechſelſeitiger Hülfe und Unterſtützung als Mittel und Zweck gegenſeitig. Der dies ſo apprehendirende Verſtand geräth in Bewunderung über die tiefdurchdachte Anordnung der Theile und Combination der Functionen, weil er die Art, wie er die aus der Vielheit ſich wiederherſtellende urſprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entſtehung dieſer Thierform unwillkürlich unterſchiebt." Aehnlich ſagt Schopenhauer in dem Capitel „Zur Teleologie" (vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", Bd. II, Kap. 26, S. 373): „Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zueinander, zum Ganzen des Organismus und zu ſeinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittels der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung, auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellect exiſtirt, ſie auch durch den Intellect zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Geſetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Kryſtall iſt, nur zu Stande bringen unter Leitung des Geſetzes und der Regel, und ebenſo etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs; aber keineswegs ſind wir berechtigt, dieſe unſere Beſchränkung auf die Natur zu übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellects iſt und deren Wirken von dem unſerigen ſich der ganzen Art nach unterſcheidet."

Es geht aus dieſen Stellen klar hervor, daß Schopenhauer unter derjenigen Zweckmäßigkeit, der er den Intellect „als Vorausſetzung vorgeſchoben", nur unſere Auffaſſung des einheitlichen Wirkens der Natur, unſere Zerlegung deſſelben in Zweck und Mittel verſteht, nicht aber dieſes Wirken ſelbſt, das er für die Entſtehung des Intellects zur Vorausſetzung macht, daß alſo kein Widerſpruch iſt zwiſchen ſeinem Ableiten der Zweckmäßigkeit aus dem Intellect und dem des Intellects aus der Zweckmäßigkeit, weil der Sinn der Zweckmäßigkeit beidemal nicht derſelbe iſt.

Doch Thilo macht noch andere Einwendungen gegen die Schopenhauer'sche Teleologie. Er sagt: „Jenes blinde, unbewußte Wollen, das Ding an sich, schafft sich nach ihm selbst die Mittel, seinen Drang zu befriedigen, oder — nach der idealistischen Seite seiner Lehre — der Intellect ist es, welcher die Zweckmäßigkeit in die Dinge hineinträgt, indem er mittels seiner Formen, Zeit, Raum und Causalität, den einen untheilbaren Willensact, welcher einer besondern organischen Form zugehört, in zeitliche und räumliche zusammenstimmende Ursachen und Wirkungen auseinanderlegt. Aber zunächst bleibt es bei ihm, wie bei Allen, welche es leugnen, daß die vorhandene Zweckmäßigkeit auf eine schöpferische Intelligenz hinweise, bei der bloßen Behauptung, daß der immanente Zweck sich selbst die Organe seiner Ausführung schaffe. Es heißt wohl: Zähne, Schlund, Magen u. s. w. sind der objectivirte Hunger, die Genitalien sind der objectivirte Geschlechtstrieb, der Organismus überhaupt ist die objectivirte Idee des Lebens u. dergl., aber den Nachweis, daß dergleichen mehr als leere Phrasen sind, hat noch Niemand geführt. Denn wo und wie liegt denn im Begriffe eines Triebes die Nothwendigkeit, daß er sich selbst solche Mittel schaffe, welche zu dem Zwecke seiner Befriedigung passen? Vielmehr sind solche Organe die Voraussetzung, unter der allein solche Triebe als möglich gedacht werden können. Die gegentheilige Behauptung ist nur ein Resultat jener sehr wohlbekannten Metaphysik, welche Abstractionen realisirt, hypostasirt und wohl gar apotheosirt." (Vergl. „Zeitschrift für exacte Philosophie", VIII, 1., 21 fg.)

Es ist eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses von Zweck und Mittel, deren sich Thilo hier schuldig macht, indem er die Organe zur Voraussetzung der Triebe macht, zu deren Befriedigung sie dienen. Sollte dieses Verhältniß gelten, so müßte z. B. auch Thilo's Feder die Voraussetzung seines Triebes zu schreiben sein. Hätte er keine Feder, so würde es ihm nicht in den Sinn kommen, zu schreiben. Die Absurdität der Abhängigmachung der Triebe von den zu ihrer Befriedigung dienenden Organen liegt auf der Hand. Alle tiefern Denker haben bisher noch immer zwar die *Ausführung* des Zwecks von den Mitteln abhängig gemacht, aber nicht das *Wollen* des Zwecks. Dieses haben sie vielmehr zur Voraussetzung des Hervorbringens der Mittel gemacht. Dem-

gemäß haben ſie zwar das wirkliche Sehen, Hören, Taſten u. ſ. w. abhängig gemacht von den entſprechenden Organen, haben jedoch dieſe Organe ſelbſt wiederum bedingt ſein laſſen durch den Trieb oder Willen zu ſehen, hören, taſten u. ſ. w., ganz wie zwar das wirkliche Schreiben bedingt iſt durch die Feder, die Feder ſelbſt aber ihr Daſein dem Willen zu ſchreiben zu verdanken hat.

Von der Thilo'ſchen Behauptung, daß im Begriffe des Triebes nicht die Nothwendigkeit liege, daß er ſich ſelbſt die zu ſeiner Befriedigung dienenden Mittel ſchaffe, gilt das gerade Gegentheil. Ueberall, wo ein lebendiger Trieb iſt, ſehen wir ihn geſchäftig, die Mittel zu ſeiner Befriedigung zu ſchaffen. Kann er ſie auch nicht der Materie nach ſchaffen, ſondern iſt an die gegebene Materie gebunden, ſo ſchafft er ſie doch der Form nach. Die Form iſt ja aber gerade das, was die Materie erſt zum geeigneten Mittel für den Zweck macht. Die Materie der Feder wird erſt durch die ihr gegebene Form zum Mittel für den Zweck des Schreibens. Auch die Intelligenz, die etwa zum Formiren der Materie, damit ſie Mittel für den Zweck werde, nöthig iſt, empfängt ihren Impuls erſt von dem Triebe, der auf den Zweck gerichtet iſt, und ſo iſt für das Schaffen der Mittel zu einem Zweck immer der Trieb das Erſte und Weſentlichſte. Mag der Trieb die Mittel unmittelbar oder mittelbar ſchaffen, immer iſt er es, der ſie ſchafft, immer geht die Initiative von ihm aus.

Schwach, wie das iſt, was Thilo gegen die realiſtiſche Seite der Schopenhauer'ſchen Teleologie vorbringt, iſt auch das, was er gegen die idealiſtiſche Seite derſelben einwendet. Er ſagt: „Unſer Intellect ſoll es (nach der idealiſtiſchen Anſicht) ſein, welcher, indem er den an ſich untheilbaren Willensact, der ſich in der Erſcheinung eines Thieres darſtellt, mittels ſeiner eigenen Formen Raum, Zeit und Cauſalität als Object auffaßt, die Vielheit und Verſchiedenheit der Theile und ihrer Functionen erſt hervorbringt und dann über die aus der urſprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinſtimmung und Conſpiration derſelben in Erſtaunen geräth und alſo in gewiſſem Sinne ſein eigenes Werk bewundert, da der Organismus ja blos die im Gehirn zu Stande gekommene Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens iſt! Aber zunächſt iſt gar nicht abzuſehen, wie der Intellect, wenn ihm nur etwas Untheilbares, Unterſchiedsloſes gegeben iſt, daraus

eine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit hervorbringen könne. Denn auf das an sich Einfache können die Formen des Raums, der Zeit und der Causalität gar nicht angewandt werden, da diese die Vielheit und Verschiedenheit schon voraussetzen. Wo nur Eins ist, kann von solchen Verhältnissen nicht die Rede sein; es kann also auch nicht mit jenen Formen aufgefaßt werden." (Vergl. „Zeitschrift für exacte Philosophie", VIII, 1, 23.)

Diese Polemik beruht auf der falschen Ansicht von dem Schopenhauer'schen Monismus, als hebe derselbe alle Unterschiede im Realen, im Willen, auf und verlege die Unterschiede lediglich in den Intellect. Diese falsche Ansicht ist schon oben widerlegt worden. Der Intellect bringt nach Schopenhauer nicht die Uebereinstimmung der Theile und Functionen der Organismen, die er bewundert, hervor, sondern er bringt nur die falsche Auslegung dieser Uebereinstimmung hervor, indem er die ursprüngliche Quelle dieser Uebereinstimmung im einheitlichen Willensact verkennend meint, die Uebereinstimmung sei auf dem Wege der Reflexion zu Stande gekommen. Er bringt also nur die Bewunderung derselben hervor. Dies ist der Sinn der Schopenhauer'schen Lehre, daß die bewunderte Zweckmäßigkeit der Natur erst durch unsern Verstand in dieselbe komme. Nicht die Zweckmäßigkeit an sich, sondern die Art, wie wir sie uns bewirkt denken, ist hier gemeint.

Angenommen aber auch, Schopenhauer äußerte sich wirklich in widersprechender Weise über die Zweckmäßigkeit, das eine Mal idealistisch, und das andere Mal realistisch; so wäre hier wieder mein schon früher ausgesprochener Satz anzuwenden: Wo ein Philosoph einander widersprechende Behauptungen aufstellt, können nicht beide für seine eigentliche und wahre Meinung gelten, sondern nur eine von beiden; und die andere muß dann als durch seine wahre Meinung aufgegeben betrachtet werden.

Nun habe ich schon gezeigt, daß Schopenhauer's ursprünglicher Idealismus als durch die spätern realistischen Ausführungen seiner Philosophie aufgegeben betrachtet werden müsse. Die Objectivationsstufen des Willens sind ja keine bloßen Vorstellungen, sondern, als zu dem nur a posteriori Erkennbaren gehörig, sind sie reale Manifestationen, reale Erscheinungen des Willens. Da ihrer aber

viele, theils coëxiſtirende, theils ſuccedirende ſind, ihre allmälige Steigerung eine ſucceſſive, in der Zeit verlaufende iſt, und ſie ſämmtlich wirkende Kräfte ſind; ſo können auch Vielheit, Raum und Zeit, ſowie Cauſalität, keine bloßen Vorſtellungsformen ſein, ſondern müſſen als reale Erſcheinungsformen des Willens betrachtet werden.

Daſſelbe gilt nun auch von der in den zweckmäßig gegliederten Organismen zur Erſcheinung kommenden Vielheit der Organe, ihrer räumlichen Ausdehnung und Geſtaltung, ihrer zeitlichen Entwickelung und ihrer cauſalen Wirkſamkeit. Welche und wie viele und wie geſtaltete Glieder ein Organismus hat, in welcher zeitlichen Folge ſie ſich entwickeln und wie viel Zeit ſie zur Entwickelung brauchen, endlich in welchem Cauſalzuſammenhange ſie ſtehen und wie ſie aufeinander wirken, — alles Dieſes lernen wir ja nur a posteriori kennen, a priori iſt uns nichts davon bekannt. Wir können folglich, gemäß dem Schopenhauer'ſchen Satze, daß alles Aposterioriſche im Dinge an ſich, im Willen wurzelt, die Erſcheinung des Willens zu greifen als Hand mit fünf Fingern, die Erſcheinung des Willens zu erkennen als Gehirn mit ſeiner complicirten Organiſation u. ſ. w. nicht als eine blos vom Intellect producirte Vielheit, ſondern müſſen ſie als die eigene vielheitliche Gliederung des den Leib bildenden Willens betrachten. Denn gliederte ſich der Lebenswille im Allgemeinen und die verſchiedenen Functionen deſſelben im Beſondern nicht ſelbſt, ſondern würde dieſe Gliederung nur von unſerm Intellect in ihn hineingetragen, wie käme dann der Intellect dazu, eine Hand gerade nur mit fünf Fingern, von ſolcher Geſtalt, Länge und Anordnung anzuſchauen, obgleich er doch gar keine aprioriſche Nöthigung dazu in ſich findet?

Anſtatt Schopenhauer's Teleologie als durch ſeinen Idealismus widerlegt zu halten, betrachte ich vielmehr ſeinen Idealismus als durch ſeine Teleologie widerlegt. Die Objectivation des Lebenswillens im zweckmäßigen Organismus iſt ja nach Schopenhauer eine reale Gliederung des Willens; denn der Wille hat wirklichen, nicht blos vorgeſtellten Nahrungs-, Geſchlechts- und Erkenntnißtrieb. Folglich können auch die dieſen Trieben dienenden Organe keine bloßen Vorſtellungen ſein.

Daß nach Schopenhauer die Einheit des Leibeswillens nicht

blos für die Vorstellung, sondern realiter in die Vielheit der Theile auseinandertritt, sich realiter gliedert, dies können Sie besonders aus folgender Stelle entnehmen: „Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensact zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succession von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile neben einander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Aeußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist; so hebt dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensactes, auf: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung der Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Gesetz der Causalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Act offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 186 fg.)

Wer so spricht, ist kein Idealist, der die Vielheit der Theile und Zustände für bloße Vorstellung hält, und ich betrachte daher die einseitig idealistischen Aeußerungen Schopenhauer's über die Zweckmäßigkeit in der Natur als durch seine realistische Auffassung der Organismen als wirklicher Gliederungen des einheitlichen Lebenswillens aufgehoben.

Einunddreißigster Brief.

Schopenhauer's Stellung zur Teleologie. (Schluß.) — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Professor Harms. — Rolle der Intelligenz im zweckmäßigen Wirken der Natur. — Gegensatz zwischen der theistischen und atheistischen Auffassung der in der Zweckmäßigkeit der Natur sich offenbarenden Intelligenz.

Ich bin, verehrter Freund, mit den gegen die Schopenhauer'sche Teleologie erhobenen Einwürfen noch nicht fertig. Es ist noch ein Einwurf zu erörtern, der Einwurf nämlich, daß Schopenhauer, indem er die organischen Naturproducte zwar für zweckmäßig erklärt, aber sie nicht, wie die zweckmäßigen Kunstproducte der Menschen, aus einer Intelligenz, sondern aus dem blinden erkenntnißlosen Willen ableitet, den Widerspruch begehe, ein intelligentes Wirken ohne Intelligenz anzunehmen. So sagt Professor Friedrich Harms in seinem Vortrag „Arthur Schopenhauer's Philosophie" (Berlin 1874, Verlag von Wilhelm Hertz): Der blinde Wille, der erst hinterher zum Bewußtsein kommen soll, das er aber dennoch selber hervorbringen soll, — diesen Begriff könne Schopenhauer nicht durchführen. „Denn die gesammte Natur trägt auch nach ihm, in der erstaunlichen Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinungen, die mit Gewißheit eintritt, wie in der Planmäßigkeit ihrer Gebilde, den Charakter des Intelligenten an sich. Wie aber ein Intelligentes möglich ist ohne eine Intelligenz, davon giebt es keine Erklärung, so oft es auch versucht worden ist, als durch Annahmen, die viel räthselhafter und problematischer sind als das, was sie erklären sollen. Schopenhauer hilft sich durch das Wort: Wille, dessen Gebrauch stets die Vorstellung einer Intelligenz veran-

laßt, welche hinterher wieder in Abrede gestellt wird. Es ist ein Spiel mit Begriffen, wenn man ein Intelligentes annimmt ohne eine Intelligenz. Ein Intelligentes giebt es nicht ohne eine Intelligenz, mag diese in uns, oder außer uns sein; in dem einen Falle ist auch das Intelligente nur in uns, in dem andern aber auch außer uns als eine Thatsache, welche durch die Gesetzmäßigkeit und die Planmäßigkeit der Naturerscheinungen constatirt wird. Auch Kant kennt nichts Intelligentes ohne eine Intelligenz, da uns der Begriff eines Naturzwecks nur möglich wird durch die Annahme eines intellectus archetypus, wodurch wir auch allein die Eigenthümlichkeit unseres Verstandes begreifen können. Ein Wille zumal, der Intelligentes bewirkt, ist nicht ohne eine Intelligenz, wenn diese gleich nicht unser Bewußtsein ist." (S. 22.)

Professor Harms hält also ein zweckmäßiges Wirken ohne eine Intelligenz, die den Zweck vorher weiß, für undenkbar; Schopenhauer dagegen lehrt: Das organisirende Wirken der Natur läßt sich durch die Instincte und Kunsttriebe der Thiere erläutern. Es ist, als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Productionen dem Forscher einen erläuternden Commentar an die Hand geben wollen in den Instincten und Kunsttrieben der Thiere. Denn so, wie in diesen die Thiere auf einen Zweck hinarbeiten, ohne ihn zu erkennen, gerade so wirkt auch die organisirende Natur, weshalb sich von der Endursache in diesem Wirken der Natur die paradoxe Erklärung geben läßt, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich der Wille ist, so ist er es auch im organischen Wirken der Natur. Die Instincte und die thierische Organisation erläutern einander wechselseitig, besonders auch durch die in beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Instinct: Wechselseitige Erläuterung des Instincts und des organisirenden Wirkens der Natur.)

Was die zuletzt erwähnte Anticipation des Zukünftigen betrifft, so weist Schopenhauer darauf hin, daß mittelst der Instincte und Kunsttriebe die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse sorgen, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern

ſogar der künftigen Brut. Sie arbeiten alſo auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin; dies geht, wie das Beiſpiel des Bombex beweiſt, ſo weit, daß ſie die Feinde ihrer künftigen Eier ſchon zum voraus verfolgen und tödten. „Eben ſo nun ſehen wir in der ganzen Korporiſation eines Thieres ſeine künftigen Bedürfniſſe, ſeine einſtigen Zwecke, durch die organiſchen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus dann jene vollkommene Angemeſſenheit des Baues jedes Thieres zu ſeiner Lebensweiſe, jene Ausrüſtung desſelben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff ſeiner Beute und zur Abwehr ſeiner Feinde, und jene Berechnung ſeiner ganzen Geſtalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geſchildert habe. — Alle dieſe, ſowohl im Inſtinct, als in der Organiſation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denſelben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies iſt, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Urſprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an ſich, der als ſolcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinſicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm ſo nahe liegt, wie das Gegenwärtige." („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 397 fg.)

Wer hat nun in dieſer Streitfrage Recht, Schopenhauer mit ſeiner Behauptung, daß das zweckmäßige Wirken der Natur ohne Erkenntniß des Zweckes vor ſich gehe; oder ſeine Gegner, welche ein zweckmäßiges Wirken ohne Erkenntniß des Zweckes für unmöglich erklären?

Hierüber iſt meine Anſicht dieſe. Ich ſtimme Schopenhauer bei, daß der Urſprung der zweckmäßigen Korporiſation tiefer liegt, als im Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als Ding an ſich. Aber daraus folgt nach meiner Anſicht nicht, daß ſie ohne alle Erkenntniß zu Stande komme. Schopenhauer hat zwar das Verhältniß zwiſchen Wille und Erkenntniß (Vorſtellung) ganz richtig dahin beſtimmt, daß jener das Primäre, dieſe das Secundäre ſei. Aber er hat, wie ich Ihnen bereits früher dargethan, den Fehler begangen,

das **Erkennen**, das **Vorſtellen**, erſt auf einer beſtimmten Entwickelungsſtufe der Natur, der Stufe der Thierheit, eintreten zu laſſen, während die Conſequenz ſeines Grundgedankens von den beiden großen Identitäten, nämlich einerſeits des **Willens** auf allen Stufen der Natur und andererſeits der willenbewegenden **Urſachen**, doch dieſe iſt, daß auf allen Stufen der Natur gradweiſe eben ſo **Vorſtellen** (perceptio), als **Wollen** (appetitus) anzutreffen iſt. Ueberall, wo ein Aeußeres als bewegende Urſache auf den Willen wirkt, muß es doch irgendwie erkannt, irgendwie percipirt werden. Ein abſolut unpercipirtes Aeußeres könnte auch den Willen zu keiner Action bewegen.

Nun aber iſt doch der Bau jeder Thierart, wie Schopenhauer im „Willen in der Natur" zeigt, auf die äußere Umgebung, in der ſie zu leben hat, berechnet. Die äußere Umgebung wirkt **beſtimmend** auf den organiſirenden Bildungstrieb. Folglich kann dieſer nicht ohne alle Erkenntniß der Umgebung ſein. Da das Auge ſich nach der Natur des Lichtes, das Ohr nach der Natur des Schalls, und ſo jedes Organ nach der Natur des aufzunehmenden Aeußeren richtet, ſo muß der organiſirende Lebenswille doch irgendwie eine Kenntniß dieſes Aeußern haben. Denn wie könnte er bei abſoluter Blindheit die Organe ſo angemeſſen zu dem durch ſie aufzunehmenden Aeußern bilden? Schopenhauer führt ſelbſt Beiſpiele dafür an, wie das aufzunehmende Aeußere auf den Bau der Thiere gleichſam als **Motiv** wirkt. Der Ameiſenbär z. B. hat nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, ſondern auch zum Eindringen in denſelben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitenneſter hinein ſteckt und ſie darauf mit jenen Inſekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. „Wer ſieht nicht, daß die Geſtalt des Ameiſenbären ſich zu den Termiten verhält, wie ein Willensact zu ſeinem **Motiv**?" („Ueber den Willen in der Natur", S. 40 fg.) Ferner ſagt er: „Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, iſt in der Regel ſo lang wie ihre Beine, damit ſie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil dieſe ſchwimmend ihre Nahrung unter der Waſſerfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe

Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide; dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten; denn die lex parsimoniae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andererseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre." (Daselbst, S. 41 fg.)

Ich bin nun der Meinung, daß von dem, was „wie ein Motiv" wirkt, was wirkt, „wie wenn eine Erkenntniß davon vorausgegangen wäre", wirklich eine Art von Erkenntniß vorausgegangen sein muß. Mag immerhin der Trieb zu leben an sich ein blinder, erkenntnißloser sein; — die äußeren Umstände und Verhältnisse, nach denen der Lebenstrieb sich bei der Bildung der Organismen richtet und denen er sich anpaßt, müssen doch irgendwie von ihm percipirt sein.

Schon das sich Suchen und Fliehen der Stoffe in der unorganischen Natur läßt sich nicht als ein absolut blindes, ohne alle Perception des Andern, mit dem sie sich zu verbinden, oder von dem sie sich zu trennen streben, denken; noch weniger aber das Assimiliren und Secerniren in der organischen Natur. Ueberall ist allerdings Wille, Trieb, das Primäre, die willenbewegenden Ursachen das Secundäre; aber die willenbewegenden Ursachen müssen, um zu wirken, irgend wie percipirt, wahrgenommen sein. Folglich ist auch das zweckmäßige Wirken der Natur nicht ohne alle Vorstellung; die „wie ein Motiv" auf dasselbe wirkenden äußeren Umstände, denen es sich anpaßt, gehören, wie das Motiv, in das Gebiet der Erkenntniß.

Uebrigens erklärt Schopenhauer ſelbſt den Unterſchied zwiſchen dem Geleitetwerden durch Trieb (Inſtinct) und dem Geleitetwerden durch Motive für keinen fundamentalen, ſondern nur für einen graduellen. Denn er ſagt in der Lehre vom Inſtinct: „Der Gegenſatz zwiſchen dem Bewegtwerden des Willens entweder durch Inſtinct (von Innen), oder durch Motivation (von Außen) iſt kein ſo ſcharfer, wie es ſcheint, ſondern läuft im Grunde auf einen Unterſchied des Grades zurück. Denn das Motiv wirkt ebenfalls nur unter Vorausſetzung eines innern Triebes, d. h. einer beſtimmten Beſchaffenheit des Willens, welche man den Charakter deſſelben nennt, und welche das jedesmalige Motiv nur für den concreten Fall individualiſirt. Andererſeits wirkt der Inſtinct, obwohl ein entſchiedener Trieb des Willens, nicht durchaus nur von Innen, ſondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umſtand, welcher wenigſtens den Zeitpunkt ſeiner Aeußerung beſtimmt. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunſttriebe zunächſt der Inſtinct, untergeordnet jedoch auch der Intellect thätig iſt; der Inſtinct nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellect das Beſondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorſteht, bei welchem daher die Inſtinct-Arbeit offenbar ſich den jedesmaligen Umſtänden anpaßt.“ (S. Schopenhauer-Lexikon: Inſtinct.)

Da nun nach Schopenhauer das organiſirende Wirken der Natur ſich durch den Inſtinct erläutern läßt; ſo folgt, daß ſo wenig, als das inſtinctive Wirken der Thiere ein abſolut blindes, erkenntnißloſes iſt, es eben ſo wenig das organiſirende Wirken der Natur iſt. Bei letzterem ſo gut, wie bei erſterem ſpielt die Erkenntniß eine Rolle, wenngleich eine untergeordnete, im Dienſte des Triebes, der das Primäre iſt, ſtehende.

Daß dieſe Anſicht ſehr verſchieden iſt von der im Eingange dieſes Briefes erwähnten, gegen Schopenhauer gerichteten des Profeſſor Harms brauche ich Ihnen wohl nicht erſt zu ſagen. Wenn die theiſtiſchen Philoſophieprofeſſoren die zweckmäßige Einrichtung der Natur aus einer Intelligenz ableiten, ſo denken ſie ſich unter der Intelligenz die göttliche, über der Welt ſchwebende Intelligenz, welche, bevor noch die Welt exiſtirte, aus allen möglichen Welten die beſte auswählte und den Rathſchluß faßte, ſie ins Daſein zu rufen. Dieſe Intelligenz iſt

alſo das Ebenbild der menſchlichen. Wenn hingegen die atheiſtiſche Philoſophie die zweckmäßigen Producte der Natur als Beweiſe der Intelligenz der Natur betrachtet, ſo iſt ihr darum dieſe Intelligenz noch keine anthropomorphiſche, überlegende und berathende.

Die überlegende, berathende Intelligenz iſt ja nur eine beſondere Art von Intelligenz, und daß gerade dieſe beſondere Art von Intelligenz die nothwendige Vorausſetzung alles zweckmäßigen Wirkens ſei, das wäre doch erſt zu beweiſen. So lange dies nicht bewieſen iſt, wird man zwar zugeben müſſen, daß ein intelligentes Wirken ohne Intelligenz undenkbar ſei, man wird aber nicht genöthigt ſein, daraus zu folgern, daß die Intelligenz, welche im intelligenten Wirken und Schaffen ſich äußert, eine discurſive ſei. Es giebt ja außer der discurſiven auch eine intuitive Intelligenz, und wer leugnet, daß das zweckmäßige Wirken der Natur eine überlegende Intelligenz zur Vorausſetzung habe, der behauptet darum noch nicht, daß es ohne alle Intelligenz zu Stande komme.

Zweiunddreißigster Brief.

Uebergang zur Aesthetik Schopenhauer's. — Widerspruch zwischen der ästhetischen Willensfreiheit und dem ästhetischen Wohlgefallen. — Kritik der Schopenhauer'schen Lösung dieses Widerspruchs. — Ursprung der Objectivität des ästhetischen Erkennens.

Ich gehe nun, verehrter Freund, nach Erledigung der wichtigsten und schwierigsten naturphilosophischen Fragen zur Aesthetik Schopenhauer's über.

Schopenhauer gerieth, nachdem er die ästhetische Contemplation als reines, willensfreies Erkennen in Gegensatz gestellt hatte zu dem im Dienste des Willens stehenden Erkennen, mit der Thatsache der ästhetischen Freude in Conflict, da doch alle Freude einen Willen voraussetzt. Er bemüht sich zwar, diesen Widerspruch zu lösen; aber es will ihm nicht gelingen. Er sagt nämlich: „Das eigentliche Problem der Metaphysik des Schönen läßt sich sehr einfach so ausdrücken: wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen? Jeder nämlich fühlt, daß Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältniß zu unserm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unsern Zwecken entspringen kann; so daß eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerspruch zu sein scheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als solches unser Wohlgefallen, unsere Freude, ohne daß es irgend eine Beziehung auf unsere persönlichen Zwecke, also unsern Willen hätte. Meine Lösung ist gewesen, daß wir im Schönen allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben, auf-

faſſen, und daß dieſe Auffaſſung zu ihrer Bedingung ihr weſentliches Correlat, das willensreine Subject des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Abſichten und Zwecke habe. Dadurch verſchwindet, beim Eintritt einer äſthetiſchen Auffaſſung, der Wille ganz aus dem Bewußtſein. Er allein aber iſt die Quelle aller unſerer Betrübniſſe und Leiden. Dies iſt der Urſprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffaſſung des Schönen begleitet. Sie beruht alſo auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens." („Parerga und Paralipomena", II, §. 209.)

Schopenhauer fühlt ſelbſt das Ungenügende dieſer Löſung, da er einſieht, daß mit der Wegnahme der Möglichkeit des Leidens auch die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre; er meint aber, da nach ſeiner Lehre Glück, Befriedigung nur negativer Natur, nämlich blos das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Poſitive ſei, ſo bleibe beim Verſchwinden alles Wollens aus dem Bewußtſein doch der Zuſtand der Freude, d. h. der Abweſenheit alles Schmerzes, und hier ſogar der Abweſenheit der Möglichkeit deſſelben, beſtehen. (Daſelbſt.)

Mir hat dieſe Löſung der von Schopenhauer ſelbſt gefühlten Schwierigkeit nicht genügt. Es iſt nicht wahr, daß bei Abweſenheit alles Wollens dennoch Freude möglich ſei. Freude iſt und bleibt einmal, mag man ſie nun für negativ, oder für poſitiv halten, Befriedigung des Willens. Wo alſo Freude iſt, da iſt Wille; wo kein Wille iſt, da iſt auch keine Freude. Schopenhauer hätte alſo conſequenterweiſe entweder die äſthetiſche Freude ſtreichen müſſen, wenn er die äſthetiſche Willensfreiheit ſtehen laſſen wollte; oder er hätte letztere ſtreichen müſſen, wenn er die erſtere nicht aufgeben konnte. In der That iſt die äſthetiſche Willensfreiheit, wie ich ſchon gegen Thilo (vergl. den neunten Brief) gezeigt habe, eine nur relative. Nur vom perſönlichen, egoiſtiſchen Willen und ſeinen Zwecken iſt das äſthetiſche Wohlgefallen frei, nicht aber vom objectiven, auf Schönheit, auf Harmonie gerichteten Willen. Daher iſt es auch nicht wahr, was Schopenhauer behauptet, daß das äſthetiſche Verhalten zu den Dingen „die ganze Möglichkeit des Leidens" wegnimmt; denn es giebt ja auch äſthetiſches Leiden, welches z. B. der Anblick des Häßlichen, Disharmoniſchen, Verzerrten verurſacht. Das äſthetiſche Verhalten zu den Dingen befreit uns nicht vom Leiden überhaupt, ſondern

nur vom persönlichen Leiden, läßt aber die Möglichkeit des Leidens durch schönheitswidrige Formen übrig, so wie das wissenschaftliche und das moralische Verhalten, obgleich beide in ihrer Art eben so objectiv sind, wie das ästhetische Verhalten, uns nicht vom Leiden überhaupt befreit, da es die Möglichkeit des Leidens durch wissenschaftswidrige und moralwidrige Beschaffenheiten übrig läßt.

Die Objectivität, die Schopenhauer dem ästhetischen Betrachten zuschreibt, kommt nicht diesem allein zu, sondern auch dem wissenschaftlichen und dem moralischen Verhalten; und sie ist keine bloße Objectivität des Erkennens, sondern auch eine Objectivität des Wollens. Denn sonst könnte von ästhetischer, wissenschaftlicher, moralischer Freude und Leid nicht die Rede sein. Was in uns durch das Wahre, Gute und Schöne erfreut oder durch das Gegentheil desselben betrübt wird, ist kein bloßes, reines, willenloses Erkennen, sondern ein auf das Wahre, Gute und Schöne gerichteter Wille.

Demnach ist der Gegensatz zwischen Intellect und Wille, den Schopenhauer in der Aesthetik macht, als bemeisterte in der ästhetischen Contemplation das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) und höbe ihn auf („Welt als Wille und Vorstellung", II, 420), dahin zu berichtigen: Nicht der Intellect hebt den Willen auf, sondern der objective Wille den subjectiven, und dadurch gewinnt der objective, auf die Ideen gerichtete Intellect die Herrschaft über den subjectiven, auf persönliche, egoistische Zwecke gerichteten Intellect.

Ueberhaupt entspricht dem zwiefachen Intellect ein zwiefacher Wille. In dem wissenschaftlichen, ästhetischen und moralischen Verhalten kommt nicht der Intellect zur Herrschaft über den Willen, sondern der auf das Wahre, Schöne und Gute gerichtete Wille kommt zur Herrschaft über den egoistischen Willen und eben dadurch kommt der objective Intellect zur Herrschaft über den subjectiven.

Dreiunddreißigster Brief.

Kritik des Schopenhauer'ſchen Gegenſatzes zwiſchen der äſthetiſchen Betrachtung der Dinge und ihrer Betrachtung nach dem Satz vom Grunde. — Die Schopenhauer'ſche Ideenlehre und der Darwinismus.

Es iſt, verehrter Freund, noch ein anderer Gegenſatz, den Schopenhauer in der Aeſthetik macht, ebenfalls zu berichtigen. Das äſthetiſche Erkennen hat es nämlich nach ihm nicht mehr mit den Relationen der Dinge zu thun, ſondern mit dem reinen Was derſelben, mit den platoniſchen Ideen. Dadurch trete das äſthetiſche Erkennen in Gegenſatz zu dem an den Satz vom Grunde gebundenen Erkennen. Der zur äſthetiſchen Anſchauung ſich erhebende Intellect verlaſſe, indem er nicht mehr auf das einzelne Ding, ſondern auf die Idee, die ganze Gattung deſſelben gerichtet iſt, eben damit alle Relationen, die der Satz vom Grund ausdrückt, alſo die ganze Betrachtung der Dinge nach Raum, Zeit und Cauſalität. Darum ſei es z. B. bei Betrachtung eines Baumes für die Auffaſſung ſeiner Idee ohne Bedeutung, ob es dieſer Baum oder ſein vor tauſend Jahren blühender Vorfahr iſt, und ebenſo, ob der Betrachter dieſes, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum iſt. Und nicht allein der Zeit, ſondern auch dem Raum ſei die Idee enthoben; denn nicht die mir vorſchwebende räumliche Geſtalt, ſondern ihr innerſtes Weſen ſei eigentlich die Idee und könne ganz das Selbe ſein bei großem Unterſchiede der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Aeſthetiſch und unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.) Der Idee komme weder Vielheit noch Wechſel zu. Während

die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibe sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde habe für sie keine Bedeutung. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 200.)

Gemäß dieser Ansicht hat Schopenhauer das dritte, die Aesthetik umfassende Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" überschrieben: „Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes."

So wie ich aber in meinem vorigen Briefe die von Schopenhauer behauptete Willensfreiheit des ästhetischen Subjects für keine absolute halten konnte, so kann ich nun in diesem auch die von ihm behauptete Relationslosigkeit des ästhetischen Objects für keine absolute ansehen. So wenig als die ästhetische Auffassung der Dinge den Willen absolut ausschließt, eben so wenig schließt sie die Relationen des Objects nach dem Satze vom Grunde, also nach Raum, Zeit und Causalität, absolut aus. So wie es dort nur der persönliche Wille ist, von dem das Erkennen frei wird, aber nicht der objective Wille; so sind es hier nur die unwesentlichen Relationen, die es verläßt, nicht aber die wesentlichen.

Um das Schopenhauer'sche Beispiel vom Baume beizubehalten, so ist es für die ästhetische Auffassung zwar allerdings gleichgültig, ob es dieser Baum, oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist; aber es ist nicht gleichgültig, ob der Baum in diesem oder jenem Boden wurzelt, unter diesem oder jenem Himmelsstrich wächst, ob er in diesem, oder jenem Stadium seiner Entwickelung steht, ob er alt oder jung ist, ob er in dieser oder jener Umgebung steht u. s. w. Dies sind aber lauter Relationen nach dem Satz vom Grunde, nach Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität. Sagt doch Schopenhauer selbst, wo er von der Pflanze im Allgemeinen spricht: Jede Pflanze spricht mit Naivetät ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt aus und legt ihn offen dar, ihr ganzes Sein und Wollen offenbarend; wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind. Jede Pflanze erzählt zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. („Welt als Wille und Vorstellung", I, 186.) Ist nun die ästhetische Betrachtung einer bestimmten Pflanze etwa frei von der Auffassung dieser, in der Gestalt, dem Klima, Boden u. s. w. ausgesprochenen Relationen?

Anſtatt alſo mit Schopenhauer zu ſagen, die äſthetiſche Auffaſſung der Dinge habe es nur mit ihrem Was, nicht mit ihren Relationen zu thun, werden wir vielmehr, erkennend, daß das Was endlicher Dinge gar nicht frei iſt von Relationen, da jedes endliche Ding als ſolches in räumlichen, zeitlichen und cauſalen Beziehungen zu andern ſteht, ſagen müſſen: Die äſthetiſche Contemplation hat es zwar nicht mit den unweſentlichen, das Weſen des betrachteten Gegenſtandes nicht berührenden Relationen zu thun, wohl aber mit den weſentlichen, alſo mit jenen räumlichen, zeitlichen und cauſalen Beziehungen, in denen der ſpecifiſche Charakter, das eigentliche Was der Sache zur Erſcheinung kommt.

Welche Ideen auch immer ein Künſtler zur Anſchauung bringen will, ſeien es die Ideen der unterſten Naturſtufen, oder die Ideen organiſcher Weſen, immer kann er es nur, indem er uns die Dinge in ihren weſentlichen Beziehungen, alſo nach ihrer räumlichen Lage und Dimenſion, nach ihrer zeitlichen Entwickelungsſtufe, nach ihrem cauſalen Wirken darſtellt.

Am einleuchtendſten wird uns dies bei der künſtleriſchen Darſtellung des Menſchenlebens. Ein dramatiſcher Dichter z. B. kann uns einen, ſei es tragiſchen oder komiſchen Helden nicht darſtellen ohne Rückſicht auf Ort, Zeit und Motive (Urſachen) der Handlung, alſo nicht „unabhängig vom Satz des Grundes“. Ort, Zeit und Urſachen ſpielen aber auch in der Thierwelt, in der Pflanzenwelt, ja im unorganiſchen Gebiete eine wichtige Rolle. Alſo kann der Künſtler die Typen auch dieſer Gebiete nicht „unabhängig vom Satz des Grundes“ darſtellen.

Stünde das Was, die Idee der Dinge außer allen räumlichen, zeitlichen und cauſalen Relationen, dann freilich hätte Schopenhauer Recht, die äſthetiſche Auffaſſung für eine relationsloſe, für eine vom Satz des Grundes unabhängige zu erklären; da jenes aber nicht der Fall iſt, ſo kann auch dieſes nicht richtig ſein.

Es bleibt als wahr nur ſtehen, daß die äſthetiſche Auffaſſung es zwar nicht mit den unweſentlichen, zufälligen, das eigentliche Was der Weſen nicht berührenden Beziehungen zu thun hat, wohl aber um ſo mehr mit den weſentlichen, nothwendigen, geſetzmäßigen, zum

Charakter der Dinge gehörigen und von demſelben untrennbaren Beziehungen, ſowohl räumlichen und zeitlichen, als cauſalen.

Uebrigens wird die Schopenhauer'ſche Lehre von den Ideen als den ewigen, unwandelbaren species rerum („Welt als Wille und Vorſtellung", II, 414) durch die Darwin'ſche Theorie von der Entſtehung der Arten, wenn man dieſe gelten läßt, widerlegt. Schopenhauer macht zwar einen Unterſchied zwiſchen Idee und Art, indem er ſagt: „Was nun, als blos objectives Bild, bloße Geſtalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platoniſche Idee iſt, das iſt, empiriſch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: dieſe iſt alſo das empiriſche Correlat der Idee. Die Idee iſt eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenngleich die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann." (Daſelbſt, S. 415.) Aber wenn die Idee ewig und ihr empiriſches Correlat, die Art, von unendlicher Dauer iſt, ſo iſt nicht einzuſehen, wie die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann. Die Conſequenz fordert hier vielmehr die unendliche Dauer der erſcheinenden Arten. Die Annahme dieſer aber widerſtritte nicht blos der Naturwiſſenſchaft, welche die Entſtehung neuer und den Untergang alter Arten bezeugt, ſei es nun, daß ſie dieſelbe nach Darwin'ſcher, oder anderer Theorie erklärt, ſondern auch Schopenhauer's eigener Naturphiloſophie, welche die Abſtammung des Menſchen vom Affen, überhaupt das Hervorgehen höherer Arten aus niedern und in Uebereinſtimmung mit der ganzen modernen naturwiſſenſchaftlichen Entwickelungstheorie die ſucceſſive Steigerung der Natur von der niederſten bis zur höchſten Stufe lehrt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon die Artikel Natur, Generatio aequivoca, Affe, und unter Form: Zeitlicher Urſprung der Formen.)

Die Schopenhauer'ſche Aeſthetik mit ihrer Lehre von den ewigen (Platoniſchen) Ideen harmonirt alſo nicht mit ſeiner Naturphiloſophie, die doch im Weſentlichen Entwickelungstheorie iſt. Aber ich bin auch der Meinung, daß die Aeſthetik jener Annahme der Ewigkeit der Ideen oder Typen der Dinge gar nicht bedarf. Aeſthetik kann beſtehen, auch bei der Annahme der Wandelbarkeit der Arten. Die Schönheit und Erhabenheit der Natur hängt nach meiner Anſicht nicht

von der Ewigkeit und Unwandelbarkeit ihrer Formen ab. Schöne Pflanzen, Thiere und Menſchen kann es geben, auch wenn die in ihnen zur Erſcheinung kommenden Typen nicht von ewiger Dauer ſind. Das Schönſte iſt ja oft das Flüchtigſte. Im Begriff der Schönheit liegt nur Angemeſſenheit der Form zum innern Weſen oder Zweck der Erſcheinung; aber daß dieſes Weſen ein ewiges, unvergängliches, und daher relationsloſes ſei, iſt nicht erfordert.

Vierunddreißigster Brief.

Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Ansicht von der Geschichte.

Mit dem dualistischen Gegensatz, den Schopenhauer zwischen der Betrachtung der Dinge nach dem Satze vom Grunde und ihrer Betrachtung unabhängig vom Satze des Grundes macht, hängt auch seine Ansicht von der Geschichte zusammen. Der Kunst gegenüber setzt er die Geschichte sehr herab. (Vergl. in dem dritten, von der Kunst handelnden Buche der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 51, und II, Kap. 38.)

Ich will Ihnen nun, verehrter Freund, im Folgenden meine Ansicht über die Stellung Schopenhauer's zur Geschichte ausführlicher darlegen. Die Sache ist wichtig genug, um etwas länger bei ihr zu verweilen.

Wie man Fichte Mangel an Sinn für die Natur vorgeworfen hat, so Schopenhauer Mangel an Sinn für die Geschichte, und es läßt sich nicht leugnen, daß die Geringschätzung der Geschichte zu den schwachen Seiten des Schopenhauer'schen Systems gehört. Doch wie in der Wirklichkeit Alles, was geschieht, nothwendig ist, so auch im theoretischen Gebiete. Jedes System hat irgendeine besonders anstößige Seite; aber in jedem wird sie sich aus den Grundgedanken erklären und ableiten lassen. So läßt sich auch die Schopenhauer'sche Verachtung der Geschichte als eine nothwendige Folge seiner Grundgedanken erklären. Die Ueberzeugung davon hat sich mir besonders beim Lesen seiner hinterlassenen Erstlingsmanuscripte, welche die vereinzelten Aufzeichnungen enthalten, aus denen sein Hauptwerk: „Die Welt als

Wille und Vorstellung" hervorgegangen, aufgedrängt. Hier finden sich häufig Betrachtungen über Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Geschichte, aus denen hervorgeht, daß Schopenhauer schon frühzeitig von der Geschichte einen geringern Begriff gehabt, als die andern nachkant'schen Philosophen. Kunst, Wissenschaft, Philosophie und Geschichte werden nämlich in jenen früheſten Aufzeichnungen Schopenhauer's in einem eigenthümlichen Lichte betrachtet, in dem Lichte nämlich des Platonischen Gegensatzes zwischen dem wahrhaft Seienden und dem immer Werdenden, nie Seienden. Dieser Platonische Gegensatz ist bei Schopenhauer zum Gegensatze des dem Satze vom Grunde Unterworfenen und des von diesem Satze Freien geworden. Und unter diesen Gegensatz werden nun Kunst, Philosophie, Wissenschaft und Geschichte so subsumirt, daß Kunst und Philosophie, als miteinander verwandt, die dem Satze vom Grunde nicht unterworfene Betrachtungsweise der Dinge repräsentiren, Wissenschaft und Geschichte hingegen die dem Satze vom Grunde unterworfene. Kunst und Philosophie lehren uns also das wahrhaft Seiende, oder das immer Seiende, nie Werdende, die Wissenschaften und die Geschichte hingegen das ewig Wechselnde, immer Werdende, nie Seiende kennen. Jene haben es mit dem Außerzeitlichen, Relationslosen, diese mit dem Zeitlichen, Relativen, zu thun.

Dieser Grundgegensatz zieht sich durch alle der „Welt als Wille und Vorstellung" vorhergegangenen Aufzeichnungen Schopenhauer's wie ein rother Faden hindurch. In seinem Lichte wird alles betrachtet, und durch ihn wird die Schopenhauer'sche Geringschätzung der Wissenschaften und der Geschichte gegenüber der Kunst und Philosophie bestimmt. Auch auf das Praktische wird von ihm dieser Grundgegensatz übertragen und auf denselben der Gegensatz zwischen Tugend und Laster, zwischen Heiligkeit und Sündhaftigkeit zurückgeführt.

Zum Belege dafür mögen hier einige besonders charakteristische Stellen aus Schopenhauer's Erstlingsmanuscripten stehen:

Weimar 1814. „Man könnte sagen: alle unsere Sündhaftigkeit ist nichts als der Grundirrthum, die Ewigkeit durch die Zeit ausmessen zu wollen, ist gleichsam nur ein fortwährender Versuch der Quadratur des Cirkels. Denn sie geht einzig darauf hinaus, das zeitliche Dasein zu verlängern, theils im Individuum (Gier, Habsucht, Feindselig-

keit), theils in der Species (Geschlechtstrieb). Zeitliches Dasein wollen und immerfort wollen ist Leben. Das Verkehrte davon liegt darin, daß wir nicht merken, daß dieses zeitliche Dasein, indem es gewonnen auch wieder zerronnen ist, daß es seiner Natur nach flüchtig, bestandlos ist, ein unhaltbarer Schatten, ein Faden ohne Dicke, ohne Consistenz, eine mathematische Linie, die auch durch unendliche Länge keine Dicke gewinnt. Dies merken wir nicht, werden nicht müde, das Sieb der Danaiden zu füllen, dem Hunde im Bratenwenderrade zu gleichen. Wir wähnen durch Succession das zu erhaschen, was nur mit Einem Schlage ergriffen werden kann, durch das Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empirischen ins bessere Bewußtsein. Wir laufen rastlos an der Peripherie herum, statt zum ruhigen Centrum zu dringen. Jener Grundirrthum erzeugt praktisch Sündhaftigkeit, theoretisch Mangel an Genialität, Polymathie statt Philosophie."

Dresden 1814. „Plato hat die hohe Wahrheit gefunden: nur die Ideen sind wirklich, d. h. die ewigen Formen der Dinge, die anschaulichen ädaquaten Repräsentanten der Begriffe. Die Dinge in Zeit und Raum sind hinschwindende nichtige Schatten: sie und die Gesetze, nach denen sie entstehen und vergehen, sind nur Gegenstand der Wissenschaft, ebenso auch die bloßen Begriffe und ihre Ableitung auseinander. Aber Gegenstand der Philosophie, der Kunst, deren bloßes Material die Begriffe sind, ist nur die Idee: die Ideen alles dessen, was im Bewußtsein liegt, was als Object erscheint, fasse also der Philosoph auf, er stehe wie Adam vor der neuen Schöpfung und gebe jedem Dinge seinen Namen: dann wird er die ewigen lebenden Ideen in den todten Begriffen niederlegen und erstarren lassen, wie der Bildner die Form im Marmor. Wenn er die Idee alles dessen, was ist und lebt, gefunden und dargestellt haben wird, wird für die praktische Philosophie ein Nichtseinwollen sich ergeben. Denn es wird sich gezeigt haben, wie die Idee des Seins in der Zeit die Idee eines unseligen Zustandes ist, wie das Sein in der Zeit, die Welt, das Reich des Zufalls, des Irrthums und der Bosheit ist; wie der Leib der sichtbare Wille ist, der immer will und nie zufrieden sein kann; wie das Leben ein stets gehemmtes Sterben, ein ewiger Kampf mit dem Tode, der endlich siegen muß, ist; wie die leidende Menschheit und die leidende Thierheit die Idee des Lebens in der Zeit ist; wie das Leben-

wollen die wahre Verdammniß iſt, und Tugend und Laſter nur der ſchwächſte und ſtärkſte Grad des Lebenwollens; wie es Thorheit iſt, zu fürchten, der Tod könne uns das Leben rauben, da leider das Lebenwollen ſchon das Leben iſt, und wenn Tod und Leiden dies Lebenwollen nicht tödten, das Leben ſelbſt aus unerſchöpflicher Quelle, aus der unendlichen Zeit, ewig fließt und der Wille zum Leben immer Leben haben wird, mit dem Tode, der bittern Zugabe, die mit dem Leben eigentlich Eins iſt, da nur die Zeit, die nichtige, ſie unterſcheidet und Leben nur aufgeſchobener Tod iſt."

Dresden 1814. „Meine Philoſophie ſoll von allen bisherigen (die Platoniſche gewiſſermaaßen ausgenommen) ſich im innerſten Weſen dadurch unterſcheiden, daß ſie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde iſt und an dieſem als Leitfaden daherläuft, was alle Wiſſenſchaften müſſen, daher ſie auch keine ſein ſoll, ſondern eine Kunſt. Vielmehr wird ſie nicht an Dem, was zufolge einer Demonſtration ſein muß, ſondern einzig an Dem, was iſt, ſich halten: aus dem Gewirre unſers Bewußtſeins wird ſie jede einzelne Thatſache herausheben, benennen, wie der Bildner aus dem großen ungeſtalteten Marmorfelſen beſtimmte Formen heraustreten läßt. Sie wird daher nothwendig durchweg ſondernd und trennend verfahren, da ſie nichts Neues ſchaffen, ſondern nur das Vorhandene zu unterſcheiden lehren will: ihr wird deshalb der Name des Kriticismus im urſprünglichen Sinn des Worts zukommen.

„Die Philoſophie iſt ſo lange vergeblich verſucht, weil man ſie auf dem Wege der Wiſſenſchaft, ſtatt auf dem der Kunſt ſuchte. Daher hat keine Kunſt ſo entſetzliche Pfuſcherei aufzuweiſen, als dieſe. Man ſuchte das Warum, ſtatt das Was zu betrachten; man ſtrebte nach der Ferne, ſtatt das überall Nahe zu ergreifen; man ging nach außen in allen Richtungen, ſtatt in ſich zu gehen, wo jedes Räthſel zu löſen iſt. Man war im Theoretiſchen auf eben die Art thöricht, wie wir alle es beſtändig im Praktiſchen ſind, wo wir vom Wunſche zur Befriedigung und dann zum neuen Wunſche eilen und ſo das Glück endlich zu finden hoffen, ſtatt nur ein einziges mal in uns zu gehen, vom Wollen uns loszureißen und im beſſern Bewußtſein zu verharren.

„Die horizontale Linie iſt der Weg der Wiſſenſchaft und des Genuſſes: die ſenkrechte der Weg der Kunſt und der Tugend.

„Der Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten gleicht einem Sturme ohne Anfang und Ende, der alles mit sich fortreißt; auch die Wissenschaft geht seinen Weg, stolzirend im Wahn eines Ziels: aber die Kunst gleicht dem ruhigen Sonnenlichte, das kein Sturm erschüttert und das den Sturm durchschneidet. Der Philosoph vergesse nie, daß er eine Kunst treibt und keine Wissenschaft. Läßt er sich im mindesten von jenem Sturme von der Stelle rücken, läßt er sich auf Ursach und Wirkung, auf früher und später, oder gar auf Abspinnen aus Begriffen ein, so ist ihm die Philosophie verloren, und an ihrer Stelle werden ihm Mährchen. Nicht dem Warum gehe er nach, wie der Physiker, Historiker und Mathematiker, sondern er betrachte blos das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm sind, was der Marmor dem Bildner), indem er es sondert und ordnet, jedes nach seiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Maler auf der Leinwand."

Dresden 1814.*) „Alle Wissenschaft ist nicht zufällig (d. h. ihrem dermaligen Stande nach), sondern wesentlich (d. h. immer und ewig) ungenügend. Denn wenn die Physik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüßte; so bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt, d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Räthsel. Es wäre, um ein scherzhaftes Gleichniß mir zu erlauben, immer als befände ich mich in einer Gesellschaft von lauter unbekannten Personen, deren jeder mir den andern als seinen Freund und Vetter präsentirte, ich aber, indem ich mich jedesmal über den Präsentirten zu freuen versicherte, dabei doch beständig die Frage auf den Lippen hätte: aber wie Teufel komme ich denn zu dieser ganzen Gesellschaft?" (Dieses Gleichniß hat Schopenhauer später in die „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 17, aufgenommen.)

Wie nun in den bisher angeführten Stellen der Gegensatz der Kunst und Philosophie gegen die Wissenschaften ausgesprochen ist, so in andern der Gegensatz derselben gegen die Geschichte. Diese Stellen hat Schopenhauer später, mit nur unwesentlichen Modificationen, in die „Welt als Wille und Vorstellung" aufgenommen. So z. B. jene

*) Zu dieser Stelle ist an den Rand geschrieben: De vanitate scientiarum.

Stelle, zu Dresden 1814 geschrieben, die anfängt: „Es ist in der Welt wie in den Dramen des Gozzi: in allen diesen Stücken sind dieselben Personen, sie haben dieselben Absichten und dasselbe Schicksal: die Begebenheiten sind freilich geändert, aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe.“ Diese Stelle, die in ihrem weitern Verlaufe die Art, wie „dem Künstlerblick des Philosophen“ die Geschichte erscheint, der Meinung der Leute entgegensetzt, welche glauben, „es geschähe beständig etwas Neues, jeder Tag brächte etwas anderes, immer träten neue Personen und Charaktere auf, ja es würde Etwas in der Zeit, das Ganze habe Anfang und Ende, Plan und Entwickelung“, diese Stelle findet sich, nur unwesentlich verändert, in der „Welt als Wille und Vorstellung“, I, §. 35, wieder.

Schopenhauer's Ansicht von der Geschichte, wie sie gegenwärtig in der „Welt als Wille und Vorstellung“ vorliegt, ist nun ihren wesentlichen Zügen nach diese: Die Geschichte ist keine Wissenschaft; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Coordination aufzuweisen hat. Daher gebe es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie sei demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkenne sie das Einzelne mittels des Allgemeinen, sondern müsse das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittels deren sie das Einzelne beherrschen. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Die Wissenschaften reden von Dem, was immer ist; die Geschichte von Dem, was nur ein mal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun habe, welches seiner Natur nach unerschöpflich ist, so wisse sie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei müsse sie zugleich noch von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich Das lehren lassen, was sie noch gar nicht wußte.

Als immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache zum Gegenstand habend und dieses als das ausschließlich Reale ansehend, ist die Geschichte nach Schopenhauer das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, welche die Dinge vom allgemeinsten Ge-

sichtspunkte aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstande hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt. Während die Geschichte uns lehre, daß zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, sei die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz Dasselbe war, ist und sein wird. In Wahrheit sei das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur, überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedürfe daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hoffe die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen; ihr sei jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden müsse durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schließt. Hierauf beruhe das Widerspiel zwischen den philosophischen und historischen Köpfen; jene wollen ergründen, diese wollen zu Ende zählen.

Wie die Geschichte nach Schopenhauer tief unter der Wissenschaft und der Philosophie steht, so auch tief unter der Kunst. Der Stoff der Kunst sei die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff, und insofern sehen wir beide mit dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders; daher eben haben beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen sei das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was ein mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheine der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand.

Mit Aristoteles darin übereinstimmend, daß die Poesie philosophischer sei, als die Geschichte, giebt Schopenhauer jener bei weitem den Vorzug vor dieser. Für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit werde mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet. Zwar lehre auch Erfahrung, lehre auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter die Menschen als den Menschen, d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke thun ließen. Ge-

ſchichte verhalte ſich zur Poeſie wie Porträtmalerei zur Hiſtorienmalerei; jene gebe das im Einzelnen, dieſe das im Allgemeinen Wahre, jene habe die Wahrheit der Erſcheinung, dieſe die Wahrheit der Idee. Der Dichter ſtelle mit Wahl und Abſicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar, der Hiſtoriker nehme beide, wie ſie kommen. Ja, er habe die Begebenheiten nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutſamkeit anzuſehen und auszuwählen, ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutſamkeit. Denn ſeine Betrachtung gehe dem Satze vom Grunde nach und ergreife die Erſcheinung, deren Form dieſer ſei. Der Dichter hingegen faſſe die Ideen auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit.

Sogar den Biographien legt Schopenhauer in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit einen größern Werth bei, als der Geſchichte, theils weil bei jenen die Data richtiger und vollſtändiger zuſammenzubringen ſind, als bei dieſer, theils weil in der Geſchichte nicht ſowohl Menſchen, als Völker und Heere agiren, und die einzelnen, welche noch auftreten, in ſo großer Entfernung erſcheinen, mit ſo vieler Umgebung und ſo großem Gefolge, dazu verhüllt in ſteife Staatskleider oder ſchwere unbiegſame Harniſche, daß es ſchwer halte, durch alles Dieſes hindurch die menſchliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeige das treu geſchilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nuancen und Geſtalten. Dabei ſei es ja in Betreff der innern Bedeutung des Erſcheinenden, auf die es doch allein ankomme, ganz gleichgültig, ob die Gegenſtände, um die ſich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche ſind; denn alles Dieſes, an ſich ohne Bedeutung, erhalte ſolche nur durch ſeine Beziehung zum Willen. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmeſſer und einer von 40 Millionen Meilen Durchmeſſer dieſelben geometriſchen Eigenſchaften vollſtändig haben, ſo ſeien die Vorgänge und die Geſchäfte eines Dorfes und die eines Reiches im Weſentlichen dieſelben, und man könne am einen wie am andern die Menſchheit ſtudiren und kennen lernen.

Fünfunddreißigster Brief.

Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Ansicht von der Geschichte. — (Fortsetzung.)

Zu den im Bisherigen angegebenen Gründen der Geringschätzung der Geschichte, die sich darauf reduciren lassen, daß erstens die Geschichte keine Wissenschaft sei, weil sie es nur mit schlechthin Einzelnem, Zeitlichem, Zufälligem, Bestandlosem zu thun habe, und daß sie zweitens aus ebendiesem Grunde für die Erkenntniß des eigentlichen Wesens der Menschheit weit weniger leiste, als Kunst, Poesie und Biographie —, zu diesen beiden Gründen kommt bei Schopenhauer noch ein dritter, nämlich dieser, daß es der Geschichte an Einheit, Ganzheit, an einem sinnvollen Zusammenhang fehle. Er polemisirt sehr scharf gegen das „durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegel'sche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmäßiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, sie organisch zu construiren". Denn da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtseins habe, so sei die Einheit des Lebenslaufes des letztern eine bloße Fiction. Zudem, wie in der Natur nur die species real, die genera bloße Abstractionen seien, so seien im Menschengeschlechte nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abstractionen. Endlich laufen nach Schopenhauer die Constructionsgeschichten, vom platten Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Constitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellectuelle Vervollkommnung hinaus, weil diese die allein mög-

liche sei, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibe. Auf das Moralische aber komme Alles nach dem Zeugnisse unsers innersten Bewußtseins an, und dieses liege allein im Individuum, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit habe nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit; er sei als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben sei ein moralischer. Nur die innern Vorgänge, sofern sie den Willen betreffen, haben wahre Realität, und seien wirkliche Begebenheiten, weil der Wille allein das Ding an sich sei. „In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr, als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äußern Vorgänge sind bloße Configurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben, sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit."

An einer andern Stelle sagt Schopenhauer: „In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich."

Vergleichen Sie nun diese in der „Welt als Wille und Vorstellung" enthaltene Geschichtsauffassung mit den oben mitgetheilten Stücken aus Schopenhauer's Erstlingsmanuscripten, so werden Sie finden, daß zwar der Grundgedanke, der Gegensatz nämlich zwischen der zeitlichen, dem Satze vom Grunde unterworfenen Erscheinung, und dem ewigen, von den Relationen des Satzes vom Grunde unabhängigen Wesen an sich in beiden derselbe geblieben ist, daß aber, während in den Erstlingsmanuscripten noch die Wissenschaft gleich schlecht wegkommt, wie die Geschichte, da beide der Kunst und Philosophie entgegengesetzt werden, — in der „Welt als Wille und Vorstellung" dagegen die Wissenschaft schon eine günstigere Stellung erhält, da anerkannt wird, daß sie, wenngleich in einem andern Stoffe, als die Kunst, doch ebenso wie

dieſe mit Dem beſchäftigt ſei, was immer da iſt und ſtets auf gleiche Weiſe, nicht aber jetzt iſt und jetzt nicht, jetzt ſo und jetzt anders.

In den Erſtlingsmanuſcripten Schopenhauer's hat alſo die Geſchichte noch an der Wiſſenſchaft einen Gefährten ihrer Nichtigkeit, in der „Welt als Wille und Vorſtellung" hingegen ſteht ſie allein als nichtig der Wiſſenſchaft, Kunſt und Philoſophie gegenüber. Die Stellung der Wiſſenſchaft iſt inſofern eine günſtigere geworden. Zwar ſtellt auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung" Schopenhauer die Wiſſenſchaft noch immer nicht ſo hoch, wie die Kunſt und Philoſophie; denn er ſubſumirt ſie noch (im erſten Buche) unter die dem Satze vom Grunde unterworfene Vorſtellung und theilt die Wiſſenſchaften ein nach den vier Geſtalten des Satzes vom Grunde, während er die Philoſophie als die nicht dem Satze vom Grunde nachgehende Betrachtungsweiſe aus der Reihe der Wiſſenſchaften ausſchließt und der Kunſt als der vom Satze vom Grunde unabhängigen Vorſtellungsweiſe gleichſtellt. Aber im Ganzen kommt doch die Wiſſenſchaft in der „Welt als Wille und Vorſtellung" ſchon beſſer weg, als die Geſchichte, Schopenhauer ſpricht von jener nicht ſo geringſchätzig, wie von dieſer.

Sollte ſich nun aber nicht auch für die Geſchichte eine beſſere Stellung aus ſeinen eigenen Grundgedanken ergeben? Ich bin der Meinung, Schopenhauer würde günſtiger über die Geſchichte geurtheilt haben, wenn er den Gegenſatz zwiſchen Ewigem und Zeitlichem, zwiſchen Weſen und Erſcheinung, zwiſchen dem vom Satze vom Grunde Unabhängigen und dem ihm Unterworfenen minder dualiſtiſch aufgefaßt hätte. Die Schopenhauer'ſche Philoſophie hat gleich der Platoniſchen, aus der ſie im Vereine mit der Kant'ſchen erwachſen, wie ich dies ſchon in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" (Berlin 1863) nachgewieſen habe, noch deren Dualismus im Leibe. Die weſenloſe Erſcheinung freilich, das von allem ewigen Gehalte entblößte Zeitliche iſt nichtig, iſt wahrheitslos, werthlos, wie das erſcheinungsloſe Weſen unwirklich iſt. Erſterm fehlt die Wahrheit, letzterm die Wirklichkeit. Wäre alſo der Stoff der Geſchichte nur das ganz Individuelle, ſchlechthin Einzelne, Zufällige, Unweſentliche, einmal und dann nicht wieder Seiende, wie nach dem Begriffe Schopenhauer's von der Geſchichte, — dann freilich wäre ſie werthlos und ſtände

tief unter der Wiſſenſchaft, Kunſt und Philoſophie. Aber dies iſt nicht der Fall, auch nach Schopenhauer's eigenen anderweitigen Aeußerungen nicht. Denn ſo dualiſtiſch auch die Schopenhauer'ſche Philoſophie, namentlich in ihrer früheſten, in den Erſtlingsmanuſcripten niedergelegten Form noch iſt, ſo durchbricht ſie doch andererſeits den Dualismus, indem ſie das ewige Weſen in der zeitlichen Erſcheinung gegenwärtig, immanent ſein läßt, ja die Kunſt und Philoſophie als diejenige Betrachtungsweiſe der Dinge bezeichnet, welche im Zeitlichen das Ewige, in der Erſcheinung das Weſen, die Idee ergreift. Wie könnten Kunſt und Philoſophie dies, wenn das Zeitliche des ewigen Gehalts beraubt, wenn die Erſcheinung von der Idee entblößt wäre?

Nun, iſt aber einmal das Ewige dem Zeitlichen, das Weſen der Erſcheinung, das vom Satze vom Grunde Freie dem nach ihm Verketteten immanent, ſo muß es auch in der geſchichtlichen Erſcheinung gegenwärtig, muß auch in ihr ergreifbar ſein, und es käme alſo, um die Geſchichte aus einem Werthloſen zu einem höchſt Werthvollen zu machen, nur darauf an, ſie ſo zu behandeln, daß in dem Wechſelnden das Bleibende, in dem Zeitlichen das Ewige, in der Erſcheinung die zu Grunde liegende Idee erkannt würde. Damit würde dann die Geſchichte ihre inferiore Stellung aufgeben und ſich zum Range der Wiſſenſchaft, der Kunſt, der Philoſophie erheben, wie ſie es bereits bei den wirklich wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen und philoſophiſchen Hiſtorikern gethan hat, welche in ihren Geſchichtsdarſtellungen ja nicht blos „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaction" geben, ſondern uns in das innere Weſen der Menſchheit und in die Geſetze ihrer Entwickelung den Blick eröffnen.

Schopenhauer geſteht ſelbſt zu, daß auch bei der dem Hiſtoriker nothwendigen, dem Satze vom Grunde nachgehenden Betrachtungsart das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, „der Kern aller jener Schalen", nie ganz verloren gehen kann, und wenigſtens von Dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt. Ferner betrachtet er ebendies als die Aufgabe einer philoſophiſchen Behandlung der Geſchichte, den ſich gleichbleibenden, identiſchen Kern in den mannigfaltigen und wechſelnden Schalen aufzuzeigen. Folglich muß doch die Geſchichte einer ſolchen Behandlung fähig, und ihr Stoff

kann folglich nicht so werthlos sein, wie es nach Schopenhauer's geringschätzendem Urtheile scheint, sondern es kommt eben nur darauf an, ihm durch die tiefere Auffassung und Behandlung Werth zu verleihen. Nicht die Geschichte an sich ist werthlos, sondern nur jene oberflächliche, geistlose Auffassung und Behandlung derselben, die an den Schalen kleben bleibt, anstatt zum Kern durchzudringen. Buckle und andere haben in neuester Zeit einen Anfang gemacht, die Geschichte zum Range einer wirklichen, das Einzelne aus allgemeinen Gesetzen erklärenden Wissenschaft zu erheben. Von den großen alten Historikern rühmt Schopenhauer selbst, daß sie „das Einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt".

Die Schopenhauer'sche Entgegensetzung der Geschichte gegen die Wissenschaft, Kunst und Philosophie scheint mir nach allen Diesem nicht gerechtfertigt. Die Geschichtschreibung braucht sich nur mit Wissenschaft, Kunst und Philosophie zu verbinden, braucht ihren Stoff nur mit wissenschaftlichen, künstlerischen und philosophischen Augen anzusehen, um demselben Werth zu verleihen, um ihn der Verachtung zu entreißen, um ihn für die Erkenntniß des Wesens der Menschheit lehrreich zu machen.

Wenn Schopenhauer den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, in Hinsicht auf die Erkenntniß des Wesens der Menschheit einen größern Werth beilegt, als der Geschichte, so muß ich hierzu bemerken, daß doch auch die Biographien, um lehrreich zu sein, das Individuum nicht losgerissen von seinem geschichtlichen Boden, sondern in stetem Zusammenhange mit der Geschichte seiner Zeit darstellen müssen. Was macht Goethe's Autobiographie so interessant und lehrreich, als der Blick in die geschichtliche Umgebung, den sie uns eröffnet? Jedes bedeutende Individuum, das überhaupt einer Biographie werth ist, steht doch in thätigem und leidendem Zusammenhange mit seiner Zeit, greift in dieselbe ein und erfährt Eingriffe von ihr in seinem Lebenslaufe. Folglich wäre eine Biographie, die diesen Zusammenhang nicht abspiegelte, mangelhaft, und die Biographie kann also nicht im Gegensatze zur Geschichte, sondern nur im Vereine mit derselben den Werth erhalten, den ihr Schopenhauer beilegt. Ja nicht blos Biographien, sondern auch epische und dramatische Dich-

tungen sind um so werthvoller, jemehr sie sich auf geschichtlichem Boden bewegen. Die rein erdichteten Charaktere und Handlungen können uns bei weitem nicht das Interesse einflößen, können bei weitem nicht so ergreifend wirken, als die historischen, die uns die wirklichen Kämpfe und Schicksale der Menschheit zur Anschauung bringen. Darum suchen auch alle wirklich großen Dichter ihre Stoffe in der Geschichte.

Unser Gefallen am Trauerspiele gehört nach Schopenhauer nicht dem Gefühle des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Aber, wo sind erhabenere Charaktere und Handlungen anzutreffen, als in den großen Actionen und Kämpfen der Geschichte? Wenn Schopenhauer sagt, in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden sei es ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind („Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 51, S. 291 fg.), so kann ich Dem nicht ohne weiteres beistimmen. Der Fall eines Königreichs hat doch mehr zu bedeuten, als der eines Bauerhofs. Die Tragödie einer Königsfamilie ist erhabener, als die einer Bauernfamilie. Schopenhauer selbst sagt, indem er den Grund sucht, warum die Griechen und meistentheils auch die Neuern zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen nahmen: „Personen von großer Macht und Ansehen sind deswegen zum Trauerspiele die geeignetsten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beseitigen, solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich, da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen oder untergehen. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe."

Wenn nun aber die Poesie in ihrer höchsten Gattung, dem Drama, und in der ergreifendsten Art derselben, dem Trauerspiele,

ihre Stoffe aus der Geſchichte nehmen muß, kann dann dieſe noch ſo geringfügig, ſo verächtlich ſein, wie ſie Schopenhauer der Poeſie gegenüber darſtellt? Muß nicht die Poeſie ſchon tief in der Geſchichte ſelbſt ſtecken, um von dem Dichter aus ihr herausgeholt werden zu können? Kann überhaupt einem Hohen, Edlen, Werthvollen Stoff bieten, was nicht ſelbſt hoch, edel, werthvoll iſt?

Ich komme zu dem dritten und letzten Grunde, aus welchem, wie ich oben gezeigt, Schopenhauer die Geſchichte geringſchätzt, dem Mangel nämlich eines ſinnvollen Zuſammenhanges, eines einheitlichen Plans mit Anfang, Mittel und Ende. Nur der Lebenslauf jedes Einzelnen, ſagt Schopenhauer, hat Einheit, Zuſammenhang und Bedeutung. Nur das Individuum, nicht aber das Menſchengeſchlecht hat Einheit des Bewußtſeins, hat einen einheitlichen Lebenslauf. Die Geſchichte wiederhole von Anfang bis zu Ende ſtets nur Daſſelbe unter anderm Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philoſophie der Geſchichte beſtehe in der Einſicht, daß man bei allen dieſen endloſen Veränderungen und ihrem Wirrwarr doch ſtets nur daſſelbe, gleiche und unwandelbare Weſen vor ſich habe, welches heute Daſſelbe treibt wie geſtern und immerdar. Die Deviſe der Geſchichte müſſe lauten: „Eadem, sed aliter.“ Was die Geſchichte erzähle, ſei in der That nur der lange, ſchwere und verworrene Traum der Menſchheit.

Wie mit dieſer Leugnung eines Plans, einer Entwickelung, eines Fortſchritts, eigentlich noch das Lob zuſammen beſtehen kann, das Schopenhauer ſchließlich doch noch der Geſchichte zu geben ſich gedrungen fühlt, um den Schein zu vermeiden, als wolle er ihr allen Werth abſprechen, ſehe ich nicht recht ein. Das Lob iſt nämlich dieſes: Nach der Beſiegung von der Kunſt und Abweiſung von der Wiſſenſchaft bleibe der Geſchichte noch ein von beiden verſchiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem ſie höchſt ehrenvoll daſtehe. Was die Vernunft dem Individuum, das ſei die Geſchichte dem menſchlichen Geſchlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ſei der Menſch nicht wie das Thier auf die enge anſchauliche Gegenwart beſchränkt, ſondern erkenne auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der ſie verknüpft und aus der ſie hervorgegangen ſei; hiedurch aber erſt habe er ein Verſtändniß der Gegenwart ſelbſt und könne ſogar auf die Zukunft Schlüſſe machen. Ein Volk, das ſeine eigene Geſchichte

nicht kenne, sei auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt, daher verstehe es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht, weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermöge; noch weniger könne es die Zukunft anticipiren. Erst durch die Geschichte werde ein Volk sich seiner selbst vollständig bewußt. Demnach sei die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechts anzusehen und sei diesem das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtsein sei, durch dessen Ermangelung das Thier in der engen, anschaulichen Gegenwart befangen bleibe. Daher sei jede Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewußtsein eines Menschen; „und vor einem Denkmale des Uralterthums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehen wir so besinnungslos und einfältig wie das Thier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der, was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehen als die Vernunft oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, sodaß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird."

Was hülfe, muß ich hier fragen, dieser Dienst, den die Geschichte leistet, wenn sie doch nur, wie Schopenhauer vorher gesagt, der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit wäre, wenn in ihr kein vernünftiger Zusammenhang, kein Plan, keine Entwickelung, kein Fortschritt wäre, wenn nichts Neues in ihr geschähe, sondern stets nur Dasselbe in aller Verschiedenheit des Costüms sich wiederholte? Wäre es da noch der Mühe werth, sich der Vergangenheit zu erinnern und die Zukunft zu anticipiren? Wäre eine Lücke in der geschichtlichen Rückerinnerung noch als ein Verlust zu betrachten? Müßte die Rückerinnerung für das Menschengeschlecht nicht ebenso werthlos sein, wie für das der Entwickelung und des Fortschritts entbehrende Thier?

Nur unter der Voraussetzung, daß in der Geschichte ein Zweck

ein Plan waltet, der die ganze Entwickelung bestimmt und beherrscht, kann es von Werth sein, die Vergangenheit zu kennen, um aus ihr die Gegenwart zu deuten und aus beiden die Zukunft zu anticipiren. Ein langer, schwerer und verworrener Traum ist der Rückerinnerung nicht werth und läßt keine Deutung zu.

Also stimmt die zuletzt von Schopenhauer der Geschichte zugewiesene „ehrenvolle Stellung" nicht zu der vorher von ihm ausgesprochenen Geringschätzung derselben. Entweder die letztere muß fallen, oder die erstere muß aufgegeben werden. Denn beide zusammen können nicht bestehen. Freilich ließe sich vom Schopenhauer'schen Standpunkte aus erwidern, die Rückerinnerung an den langen, schweren und verworrenen Traum der Menschheit sei darum werthvoll, weil durch diese Rückerinnerung eben die Menschheit es sich zum Bewußtsein bringe, daß sie bisher geträumt habe, und dieses Bewußtsein die Bedingung zum Erwachen sei. Mit andern Worten: Das Bewußtwerden des Unheils, welches die in der Geschichte zur Erscheinung kommende Bejahung des Willens im Gefolge habe, sei die Selbsterkenntniß des Willens im Spiegel der Geschichte, und diese Selbsterkenntniß sei die Bedingung zur Verneinung des Willens, in welcher allein das Heil zu finden. „Der Wille allein ist. Seine Selbsterkenntniß und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich."

So freilich wäre der oben bemerklich gemachte Widerspruch im Sinne Schopenhauer's gelöst. Der Werth der Geschichte würde dann darin bestehen, daß sie zur Erkenntniß der Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des ganzen geschichtlichen Thuns und Treibens und damit zur Aufgebung und Aufhebung der Geschichte, zum Nirwana, führt.

Daß diese Ansicht ein nothwendiges Ergebniß der Schoperhauer'schen Grundgedanken mit ihrem den metaphysischen Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen in einen moralischen Gegensatz verwandelnden Dualismus sei, ist leicht einzusehen und ist von mir schon anderwärts (in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn") gezeigt worden. Aber eben so leicht läßt sich auch einsehen, daß, wo die Consequenzen der Grundgedanken solche sind, die Grundgedanken selbst einer Correctur bedürfen. Diese Correctur habe ich bereits in der erwähnten Schrift geliefert. Ich habe dort gezeigt, daß das Zeitliche, dem Satze

vom Grunde Unterworfene, nicht ohne weiteres mit dem Böſen zu identificiren ſei und daß es ſich folglich nicht darum handeln könne, das Leben und die Geſchichte entweder zu bejahen, oder zu verneinen, ſondern ſie in der rechten Weiſe zu bejahen und zu verneinen. Sicher giebt es im Leben und in der Geſchichte Richtungen, die zu verneinen, zu bekämpfen und zu überwinden ſind, aber eben ſo ſicher auch andere, die zu bejahen, zu unterſtützen, auf alle Weiſe zu fördern ſind. Weder die optimiſtiſche Geſchichtsauffaſſung, welche in der Geſchichte das Böſe und Unheilvolle verkennt, hat Recht, noch die peſſimiſtiſche, welche nur das Böſe und Unheilvolle in ihr ſieht. Kampf des böſen Princips mit dem guten — das iſt es, was bisher die Geſchichte auf allen ihren Blättern gezeigt hat.

Sechsunddreißigster Brief.

Ernſt Otto Lindner's Kritik der Schopenhauer'ſchen Aeſthetik.

Eine eigenthümliche und beachtenswerthe, gewiſſermaßen ergänzende Stellung zur Aeſthetik Schopenhauer's hat einer ſeiner eifrigſten Anhänger, Ernſt Otto Lindner, der Verfaſſer der „Vertheidigung" Schoperhauer's in dem von mir nach ſeinem Tode herausgegebenen Memorabilienwerk: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn u. ſ. w.", eingenommen.

Bei allem Eifer, den Lindner für Schopenhauer an den Tag legte, war er doch keineswegs ein unſelbſtändiger Anhänger desſelben. Er war nicht, wie die Schüler Hegel's und anderer philoſophiſcher Meiſter, in den Banden des Syſtems gefeſſelt, ſondern bewegte ſich frei. Ueberhaupt iſt dieſes das Kennzeichen der Schüler Schopenhauer's, wodurch ſich dieſelben vor den Schülern anderer Philoſophen vortheilhaft auszeichnen, daß ſie bei aller Verehrung des Meiſters und bei aller Anhängerſchaft doch auch ihren eigenen Kopf haben. Es gereicht dies ebenſo dem Meiſter, wie den Schülern zur Ehre. Ein Selbſtdenker, wie Schopenhauer war, konnte ſeine Schüler nicht zu Nachbetern machen, ſondern mußte in ihnen das Selbſtdenken wecken, mußte befreiend auf ihren Geiſt wirken. Wer überhaupt, der einen Blick in Schopenhauer's Schriften gethan, hätte nicht ſofort die befreiende Wirkung derſelben geſpürt?

Am 17. April 1853 ſchrieb Schopenhauer an Lindner in einem längern Briefe unter anderm: „Wenn Sie über Muſik ſchreiben, hoffe ich, daß Sie meine Metaphyſik der Muſik berückſichtigen werden, auf die ich viel Werth lege." Lindner beabſichtigte nämlich eine

„Aeſthetik der Tonkunſt" zu ſchreiben, zu der er als gründlicher Muſikkenner beſonders befähigt war. Aber es kam nur zu einer Sammlung von Abhandlungen, die unter dem gemeinſchaftlichen Titel „Zur Tonkunſt" erſt nach Schopenhauer's Tode erſchienen (Berlin, Guttentag, 1864).

In dieſer Sammlung nun iſt das bedeutendſte und umfangreichſte Stück die Schlußabhandlung: „Ueber künſtleriſche Weltanſchauung" (11 Druckbogen ſtark), und in dieſer Abhandlung hat Lindner Schopenhauer's zehn Jahre früher ausgeſprochenen Wunſch, ſeine Metaphyſik der Muſik zu berückſichtigen, erfüllt. Ja, Lindner hat in dieſer Abhandlung nicht blos Schopenhauer's Metaphyſik der Muſik, ſondern, da dieſe mit deſſen Metaphyſik des Schönen und der Kunſt überhaupt zuſammenhängt, auch dieſe im Ganzen berückſichtigt und einer Prüfung unterworfen.

Der eigentliche Gegenſtand der Abhandlung iſt die Geneſis der künſtleriſchen Weltanſchauung, ihr Urſprung aus dem Leben, aus dem Eindruck, den das Leben auf Geiſt und Gemüth macht.

Wer über künſtleriſche Weltanſchauung ſchreibt, kann dieſelbe nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form betrachten. Lindner betrachtet ſie nach beiden: vorzugsweiſe iſt es aber doch der Inhalt, der ihn feſſelt. Man findet daher bei ihm keine Unterſuchungen über das Schöne und Erhabene, wie ſie ſonſt in Aeſthetiken üblich ſind, ſondern in der Erwägung, daß es das Leben iſt, was die Kunſt darſtellt, legt er ſeiner Unterſuchung die Frage zu Grunde? Was iſt das Leben? „Iſt das Weſen und die Bedeutung des Lebens richtig erkannt, ſo wird es auch weniger ſchwierig ſein, die einzelnen Erſcheinungsformen deſſelben und ihre künſtleriſche Darſtellung zu erklären; geht man aber nicht auf dieſen Punkt ein, dann wird es kaum möglich ſein, über bloße Gefühlseindrücke und mehr oder weniger willkürliche Vorſtellungen hinauszukommen."

Nun führt Lindner aus, daß weder der Materialismus, noch der Spiritualismus uns eine verſtändliche Antwort auf die Frage nach dem Weſen und der Bedeutung des Lebens geben, ſondern lediglich die Erfahrung, die der Menſch von ſich und ſeinem Verhältniß zur Welt macht. „Der Menſch hält das Leben für das, was er von ihm erfährt. Dieſe Erfahrung, wodurch er ſich und die umgebende Welt

kennen lernt, giebt ſchließlich die Hauptſumme aller Lehren, aller Weisheit für ihn ab. Sie iſt das Ergebniß des Lebens ſelber und zugleich das Urtheil darüber.“ „Die Erfahrung wird für jeden Einzelnen zu dem Schlüſſel, mit welchem er ſich und Andern die Erſcheinungen des Lebens, ja das Weſen dieſes Lebens ſelbſt zu erklären ſucht; — ſie zeigt ſich allenthalben als der Maaßſtab für Wiſſen und Handeln; — ſie iſt es, aus welcher die Ueberlieferung hervorgeht; — ſie iſt es, welche die Hervorragendſten des Geſchlechts in tiefſinniger Weiſe zuſammenfaſſend als Heilsordnung für die Geſammtheit verkündigten.“

Sind nicht aber die Erfahrungen der Einzelnen einander widerſprechend? Lindner erwidert hierauf, daß, ſo verſchieden auch die einzelnen Sätze, ja ganze Syſteme lauten mögen, durch die ſich die Menſchen die Erfahrung auslegen, doch überall eine und dieſelbe Erfahrungsart ſich geltend macht und gewiſſe grundweſentliche Erfahrungen von Jedem gemacht werden müſſen.

Jedes Weſen, ſo lehrt nach Lindner die Erfahrung, iſt bereits bei ſeinem Eintritte in die Welt ein beſtimmtes, von andern unterſchiedenes, und der Zweck ſeines Lebens iſt zunächſt nur der, dieſe ſeine beſtimmte Art zur Geltung zu bringen, ſich auszuleben, oder, wie man auch ſagen könnte, ſein Leben zu genießen, indem es ſich zeitlich und räumlich entfaltet. Jedes Weſen bringt vermöge ſeines zeitlichen Lebens ſein Sein zum Daſein; auf dieſer ſeiner Selbſtbethätigung beruht ſein Wohlbefinden, und je ungehinderter, ungeſtörter es ſich ausleben kann, deſto mehr erſcheint ihm das Leben als höchſtes, ja als einziges Gut.

Dieſer Grundzug geht, wie Lindner zeigt, durch die ganze Natur. „Alles, was ins Leben der Erſcheinungswelt eingeht, ſtrebt ſonach nur danach, ſich ſelbſt zur Geltung zu bringen; es ſtrebt danach, ſein eigenes Weſen zu verwirklichen, ſich ſelbſt zu bejahen.“ Daraus erkläre ſich auch der natürliche, unbefangene Optimismus eines Jeden. Der Menſch in ſeiner Unmittelbarkeit finde das Leben ſchön und keine tiefern höhern Zweck, als es zu genießen. „Daſein, in der Entwickelung dieſes Daſeins, in der Pflege deſſelben ſich ſelbſt zu genießen, die eigene natürliche Beſchaffenheit unmittelbar entfaltend, dieſe, wie die ganze Welt, in der dieſelbe zur Aeußerung kommt, mehr oder

„Aesthetik der Tonkunst" zu schreiben, zu der er als gründlicher Musikkenner besonders befähigt war. Aber es kam nur zu einer Sammlung von Abhandlungen, die unter dem gemeinschaftlichen Titel „Zur Tonkunst" erst nach Schopenhauer's Tode erschienen (Berlin, Guttentag, 1864).

In dieser Sammlung nun ist das bedeutendste und umfangreichste Stück die Schlußabhandlung: „Ueber künstlerische Weltanschauung" (11 Druckbogen stark), und in dieser Abhandlung hat Lindner Schopenhauer's zehn Jahre früher ausgesprochenen Wunsch, seine Metaphysik der Musik zu berücksichtigen, erfüllt. Ja, Lindner hat in dieser Abhandlung nicht blos Schopenhauer's Metaphysik der Musik, sondern, da diese mit dessen Metaphysik des Schönen und der Kunst überhaupt zusammenhängt, auch diese im Ganzen berücksichtigt und einer Prüfung unterworfen.

Der eigentliche Gegenstand der Abhandlung ist die Genesis der künstlerischen Weltanschauung, ihr Ursprung aus dem Leben, aus dem Eindruck, den das Leben auf Geist und Gemüth macht.

Wer über künstlerische Weltanschauung schreibt, kann dieselbe nach ihrem Inhalt und nach ihrer Form betrachten. Lindner betrachtet sie nach beiden: vorzugsweise ist es aber doch der Inhalt, der ihn fesselt. Man findet daher bei ihm keine Untersuchungen über das Schöne und Erhabene, wie sie sonst in Aesthetiken üblich sind, sondern in der Erwägung, daß es das Leben ist, was die Kunst darstellt, legt er seiner Untersuchung die Frage zu Grunde? Was ist das Leben? „Ist das Wesen und die Bedeutung des Lebens richtig erkannt, so wird es auch weniger schwierig sein, die einzelnen Erscheinungsformen desselben und ihre künstlerische Darstellung zu erklären; geht man aber nicht auf diesen Punkt ein, dann wird es kaum möglich sein, über bloße Gefühlseindrücke und mehr oder weniger willkürliche Vorstellungen hinauszukommen."

Nun führt Lindner aus, daß weder der Materialismus, noch der Spiritualismus uns eine verständliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Lebens geben, sondern lediglich die Erfahrung, die der Mensch von sich und seinem Verhältniß zur Welt macht. „Der Mensch hält das Leben für das, was er von ihm erfährt. Diese Erfahrung, wodurch er sich und die umgebende Welt

Am schärfsten tritt dieser Pessimismus im Buddhaismus auf, der sich in dem Gegensatze von Sansara und Nirwana bewegt. Minder scharf tritt der Gegensatz von Bejahung und Verneinung in der griechisch-römischen Weltanschauung auf, in welcher die vergänglichen Güter des Lebens geschieden werden von dem höchsten Gut, welches im Allgemeinen in der männlichen Hingabe an den Staat, unter Ueberwindung individueller Empfindungen und Begehren, sowie in dem unsterblichen Nachruf und dem Aufenthalt der Verstorbenen am Sitze der Seligen besteht. Das Christenthum ist durch seine Betonung der Sinnesläuterung, der Reinheit des Herzens, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe dem Buddhaismus verwandt. Es führt folgerichtig zur völligen Weltentsagung, zur Askese, zum Mönchsthum.

„Was aber", fragt Lindner nach Durchmusterung der verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen, „zeigt sich überall als der Kern jener (wie aller) Weltanschauungen? Daß das unmittelbare selbstische Leben im Leben selber, während es seine Befriedigung sucht, auf Verneinung stößt; die Genüsse und Freuden haben keine Dauer, gewähren nicht die erwartete Befriedigung; Leiden und Schmerz sind ihr unvermeidliches Gefolge, und es bedarf einer Erhebung über die Selbstsucht, um dauernden Frieden, untrügliches Glück zu erlangen. Das Leben ist somit ein Kampf, als dessen Ziel die sittliche Erhebung über die Selbstsucht erscheint."

Mehr oder weniger sei dies der Inhalt jeder religiösen Weltanschauung. Die mythische Verschiedenheit der Religionssysteme berühre das Praktische nicht. Selbstsüchtig handeln gelte überall für schlecht, Ueberwindung der blinden Begierden und Leidenschaften, Verwandlung des selbstischen Wollens in Wohlwollen überall für gut.

„Bejahung des unmittelbaren Daseins, der ursprünglichen Selbstsucht, — Verneinung derselben in Erfahrung von Leid und Schmerz, Krankheit und Tod, — Erhebung über beides durch Brechung des Eigenwillens und damit ein neues Dasein, eine neue andere Bejahung der Welt, das ist der Inhalt des Lebens. Das Leben ist der sittliche Proceß des Einzelnen wie der Gesammtheit."

Dies ist nach Lindner die allgemeine Erfahrung von dem, was das Leben sei, die Erfahrung, welche das Leben selber einem Jeden entgegenbringt, mag das Dogma seiner Religion, seiner Philosophie

noch ſo verſchieden lauten. Eine theoretiſche Erklärung der Welt ſei bisher ſtets mißrathen; praktiſch hingegen ſei das Räthſel gelöſt von Anbeginn an, wiewohl Jeder für ſich von neuem es zu löſen habe. Daß dem ſo ſei, daß das Leben ſeiner innerſten Natur nach eine ſittliche Aufgabe, nicht ein Verſtandesräthſel ſtelle, das bedürfe keiner künſtlichen, weit hergeholten Beweiſe.

Die Erfahrung, die wir über unſer eigenes Wollen und ſein Verhältniß zur Außenwelt machen, geſtalte ſich nach und nach zu einer mehr oder weniger umfaſſenden Weltanſchauung im Großen und Ganzen, und hierauf beruhe es, daß dieſelbe niemals eine bloße Naturwiſſenſchaft ſein könne, ſondern ſtets auf die Frage nach dem ſittlichen Endzweck hinauslaufe. Da aber die Erfahrung eben nur allmälig zu Stande komme, ſo ſei klar, daß die Weltanſchauung jedes Einzelnen vermöge der Erfahrung ſo lange einer ſtetigen Umbildung unterworfen ſei, als er über das Weſen und die Beſchaffenheit des Lebens zweifelhaft bleibe, oder nur ſeinem Eigenwillen nachlaufe; ganz abgeſehen von der Eigenthümlichkeit eines Jeden in Bezug auf ſeine beſondern Neigungen wie auf den Grad ſeines Erkenntnißvermögens. Je nach dem Grade der Bildung müſſe der geſammte Vorſtellungskreis des Einzelnen unendliche Verſchiedenheiten an ſich tragen. Derſelbe Menſch ſehe die Welt anders an als Knabe; als Mann und Greis; das Weib anders, als der Mann; ganze Geſchlechter, ganze Völker weichen weſentlich von einander ab. Nichtsdeſtoweniger wird Jeder durch die unmittelbarſte Erfahrung über die Nichtigkeit des bloßen Eigenwillens durch Schmerz und Leiden aufgeklärt, und die Grundfrage des Lebens, was iſt gut? allenthalben praktiſch, d. h. ohne Rückſicht auf die Form der Erkenntniß, übereinſtimmend in die Selbſtüberwindung geſetzt. Hier, innerhalb unſers eigenſten Weſens allein, iſt ein wirklicher Abſchluß der Erfahrung möglich, nach außen hin gerichtet, lediglich als den Kreis unſerer Vorſtellungen betrachtet, iſt die Reihe der Wahrnehmungen endlos, in ſteter Veränderung begriffen, und eine fertige Wiſſenſchaft dafür giebt es nicht. Die Frage des Pilatus: Was iſt Wahrheit? hat daher zu allen Zeit nur in Betreff der Wahrhaftigkeit, d. h. der Tugendhaftigkeit, der ſittlichen Güte des Menſchen eine ebenſo einfache, als allgemein verſtändliche Antwort erfahren; in Bezug auf das Wiſſen aber iſt dieſelbe vermöge der in fortwährendem

Am schärfsten tritt dieser Pessimismus im Buddhaismus auf, der sich in dem Gegensatze von Sansara und Nirwana bewegt. Minder scharf tritt der Gegensatz von Bejahung und Verneinung in der griechisch-römischen Weltanschauung auf, in welcher die vergänglichen Güter des Lebens geschieden werden von dem höchsten Gut, welches im Allgemeinen in der männlichen Hingabe an den Staat, unter Ueberwindung individueller Empfindungen und Begehren, sowie in dem unsterblichen Nachruf und dem Aufenthalt der Verstorbenen am Sitze der Seligen besteht. Das Christenthum ist durch seine Betonung der Sinnesläuterung, der Reinheit des Herzens, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe dem Buddhaismus verwandt. Es führt folgerichtig zur völligen Weltentsagung, zur Askese, zum Mönchsthum.

„Was aber", fragt Lindner nach Durchmusterung der verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen, „zeigt sich überall als der Kern jener (wie aller) Weltanschauungen? Daß das unmittelbare selbstische Leben im Leben selber, während es seine Befriedigung sucht, auf Verneinung stößt; die Genüsse und Freuden haben keine Dauer, gewähren nicht die erwartete Befriedigung; Leiden und Schmerz sind ihr unvermeidliches Gefolge, und es bedarf einer Erhebung über die Selbstsucht, um dauernden Frieden, untrügliches Glück zu erlangen. Das Leben ist somit ein Kampf, als dessen Ziel die sittliche Erhebung über die Selbstsucht erscheint."

Mehr oder weniger sei dies der Inhalt jeder religiösen Weltanschauung. Die mythische Verschiedenheit der Religionssysteme berühre das Praktische nicht. Selbstsüchtig handeln gelte überall für schlecht, Ueberwindung der blinden Begierden und Leidenschaften, Verwandlung des selbstischen Wollens in Wohlwollen überall für gut.

„Bejahung des unmittelbaren Daseins, der ursprünglichen Selbstsucht, — Verneinung derselben in Erfahrung von Leid und Schmerz, Krankheit und Tod, — Erhebung über beides durch Brechung des Eigenwillens und damit ein neues Dasein, eine neue andere Bejahung der Welt, das ist der Inhalt des Lebens. Das Leben ist der sittliche Proceß des Einzelnen wie der Gesammtheit."

Dies ist nach Lindner die allgemeine Erfahrung von dem, was das Leben sei, die Erfahrung, welche das Leben selber einem Jeden entgegenbringt, mag das Dogma seiner Religion, seiner Philosophie

noch ſo verſchieden lauten. Eine theoretiſche Erklärung der Welt ſei bisher ſtets mißrathen; praktiſch hingegen ſei das Räthſel gelöſt von Anbeginn an, wiewohl Jeder für ſich von neuem es zu löſen habe. Daß dem ſo ſei, daß das Leben ſeiner innerſten Natur nach eine ſittliche Aufgabe, nicht ein Verſtandesräthſel ſtelle, das bedürfe keiner künſtlichen, weit hergeholten Beweiſe.

Die Erfahrung, die wir über unſer eigenes Wollen und ſein Verhältniß zur Außenwelt machen, geſtaltet ſich nach und nach zu einer mehr oder weniger umfaſſenden Weltanſchauung im Großen und Ganzen, und hierauf beruhe es, daß dieſelbe niemals eine bloße Naturwiſſenſchaft ſein könne, ſondern ſtets auf die Frage nach dem ſittlichen Endzweck hinauslaufe. Da aber die Erfahrung eben nur allmälig zu Stande komme, ſo ſei klar, daß die Weltanſchauung jedes Einzelnen vermöge der Erfahrung ſo lange einer ſtetigen Umbildung unterworfen ſei, als er über das Weſen und die Beſchaffenheit des Lebens zweifelhaft bleibe, oder nur ſeinem Eigenwillen nachlaufe; ganz abgeſehen von der Eigenthümlichkeit eines Jeden in Bezug auf ſeine beſondern Neigungen wie auf den Grad ſeines Erkenntnißvermögens. Je nach dem Grade der Bildung müſſe der geſammte Vorſtellungskreis des Einzelnen unendliche Verſchiedenheiten an ſich tragen. Derſelbe Menſch ſehe die Welt anders an als Knabe, als Mann und Greis; das Weib anders, als der Mann; ganze Geſchlechter, ganze Völker weichen weſentlich von einander ab. Nichtsdeſtoweniger wird Jeder durch die unmittelbarſte Erfahrung über die Nichtigkeit des bloßen Eigenwillens durch Schmerz und Leiden aufgeklärt, und die Grundfrage des Lebens, was iſt gut? allenthalben praktiſch, d. h. ohne Rückſicht auf die Form der Erkenntniß, übereinſtimmend in die Selbſtüberwindung geſetzt. Hier, innerhalb unſers eigenſten Weſens allein, iſt ein wirklicher Abſchluß der Erfahrung möglich; nach außen hin gerichtet, lediglich als den Kreis unſerer Vorſtellungen betrachtet, iſt die Reihe der Wahrnehmungen endlos, in ſteter Veränderung begriffen, und eine fertige Wiſſenſchaft dafür giebt es nicht. Die Frage des Pilatus: Was iſt Wahrheit? hat daher zu allen Zeit nur in Betreff der Wahrhaftigkeit, d. h. der Tugendhaftigkeit, der ſittlichen Güte des Menſchen eine ebenſo einfache, als allgemein verſtändliche Antwort erfahren; in Bezug auf das Wiſſen aber iſt dieſelbe vermöge der in fortwährendem

Wechsel befindlichen, in unsicheren Begrenzung schwankenden Vorstellungen nie vollständig zu erledigen.

Ich übergehe die psychologischen Erörterungen, durch die Lindner in einem besondern Abschnitt die allmälige Entwickelung des Einzelnen, das Werden und Wachsen des Selbst- und Weltbewußtseins, zu zeigen sucht, wobei er mit Schopenhauer auf die Anschauung als das Fundament aller Erkenntniß großes Gewicht legt, sowie auch den Einfluß des Willens auf den Intellect darlegt. Ich komme zur Hauptsache, zur Ableitung der künstlerischen Weltanschauung aus der Lebenserfahrung, aus der Erfahrung von der sittlichen Bedeutung des Lebens.

Die Lebenserfahrung gestaltet sich zunächst zu einer Religion. Der Mensch, der nur durch die Erfahrung nach und nach mit sich selber bekannt wird, sucht eine Ursache, sucht nach einem Erklärungsgrunde seines Schicksals, durch die Vorstellung eines fremden, ihn und die umgebende Welt beeinflussenden Willens. Diese Vorstellung bildet den Abschluß seiner gesammten Weltanschauung; alle einzelnen Vorstellungen, die er von sich und der Welt nach und nach gewonnen hat, erhalten dadurch einen allgemeinen, auf die innere (moralische) Beschaffenheit der Welt bezüglichen Hintergrund. Und, den Bildungsstufe des Geschlechts entsprechend, bildet diese Grundlage einer bestimmten Weltanschauung seine gemeinschaftliche Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung aber wird den Nachgeborenen gegenüber Tradition, Ueberlieferung, sie werden in eine bestimmte Weltanschauung hineingeboren, und dieser Vorstellungskreis wirkt von vornherein außerordentlich ein auf die Art ihrer Vorstellungsweise überhaupt.

Feste Gestalt aber, eine bestimmte Form, vermöge deren sein Inhalt Gemeingültigkeit und die Möglichkeit der Ueberlieferung erlangt, dieses gewinnt jener gemeinsame Vorstellungskreis nur dadurch, daß er aus dem beweglichen Flusse innern Vorstellens und Empfindens in die festbegrenzte Form gegenständlicher Vorstellung gebannt wird. Die durch die gegenständliche Welt gewonnenen Anschauungen, das dadurch geweckte Bewußtsein des Menschen von sich selbst und der Gegenständlichkeit, werden vermöge der Einbildungskraft zu einer angeblich objectiven Weltanschauung gestaltet, die ihrerseits für die allein wahre und wirkliche Darstellung der Welt gelten will. Diese Gestaltung aber, dieses Formgeben und Fixiren ist nicht das gemein-

ſame Werk der Geſellſchaft; ſie liefert nur die Elemente, das Material dazu; — nein, jenes objective Anſchauen der ſubjectiven Weltanſchauung iſt Sache einer *geſtaltungsfähigen, ſchöpferiſchen* Einbildungskraft, welche in hervorſtechendem Maße eben nur als Eigenſchaft *einzelner* Menſchen ſich geltend macht. Der *Dichter* iſt es, der den geſammten Gedankeninhalt ſeiner Zeit geſtaltend zuſammenfaßt und für ſeine Zeitgenoſſen in gegenſtändliche Form bringt, ſo daß ſie ſich ſelbſt darin wiederfinden, ihrer eigenen Weltanſchauung ſich dadurch klarer bewußt werden. Der Stoff iſt durch die Gemeinſamkeit Aller hervorgebracht, die bleibende Geſtalt verleiht ihm die dichteriſche (verdichtende) Einbildungskraft eines Einzelnen. Hieraus erklärt ſich, warum man ſagen kann: die Dichter ſind die erſten Lehrer des Menſchengeſchlechts, und ſie haben ihm ſeine Götter gemacht.

Was aber von der Dichtung, das gilt nach Lindner auch von den andern Arten ſchöpferiſcher Einbildungskraft. Gegebener Inhalt erhält Form; dieſer Inhalt beſteht in dem, was der Menſch von ſich und der Welt vernommen; die Form aber beruht in der Umbildung jenes vernünftigen Inhalts in beſtimmte Vorſtellungen. Die Einbildungskraft des Dichters und Künſtlers faßt die geſammte innere Vorſtellungswelt, in der Bilder und Gedanken undeutlich durcheinanderwogen, und giebt ihr eine den Anſchauungen der wirklichen, gegenſtändlichen Welt ähnliche Beſtimmtheit der Form. Sie iſt alſo keine die äußere Welt *nachahmende*, ſondern eine *ſchöpferiſche* Thätigkeit; ſie ſchafft eine zweite, neue Welt, indem ſie, was im Innern des Menſchen als Reſultat ſeiner geſammten Erfahrung und Erkenntniß lebt, gegenſtändlich, in beſtimmter Geſtalt, zur Anſchauung bringt. Lindner kehrt daher das Goethe'ſche Wort:

> Und was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt,
> Befeſtiget mit dauernden Gedanken

um, indem er ſagt: „Die ſchwankenden Gedanken werden in dauernder Erſcheinung befeſtigt."

Die alſo wirkende ſchöpferiſche Einbildungskraft iſt nach ihm die *künſtleriſche*, und *Kunſt* im Allgemeinen iſt das Vermögen, die innere, gedankenhafte Weltanſchauung in die anſchauliche Gegenſtänd-

lichkeit bestimmter Vorstellungen umzubilden, oder: anschauliche Gedanken zu schaffen. Das Wesen der Kunst als solcher, im Gegensatz zu andern Thätigkeiten des bewußten Menschen, ist daher nach Lindner in die Formgebung zu setzen; nicht einen neuen, bis dahin unerhörten Inhalt bringe die Kunst hervor, sondern einen bereits vorhandenen Inhalt menschlichen Bewußtseins gestalte sie in anschaulicher Form und stelle somit dem Menschen seine eigene Weltanschauung als gegenständliche Vorstellung gegenüber.

Bei dieser Formgebung ist die künstlerische Thätigkeit an die drei Grundformen des menschlichen Vorstellens: Raum, Zeit und Causalität, gebunden; denn aus diesen kann der Mensch überhaupt, also auch der Künstler, nicht heraus. Was die Vernunft als Ergebniß der Gesammterfahrung allgemein hinstellt, das Erzeugniß der zeitweiligen Bildung, — das wandelt die künstlerische Einbildungskraft vermöge jener drei Grundformen in anschauliche Gestalten um, nicht aber in solche, welche den Erscheinungen der Außenwelt durchweg entsprächen, einen Abklatsch der Wirklichkeit gäben, sondern in solche, die den Inhalt des menschlichen Bewußtseins durch ihre durchsichtigen Formen hindurch erkennen lassen.

Ich kann nun Lindner hier nicht in die Ableitung der einzelnen Künste aus den drei Grundformen: Raum, Zeit und Causalität, folgen, obwohl es in diesem Theile seiner Abhandlung an treffenden Bemerkungen nicht fehlt. Mir war es hier nur darum zu thun, seine Grundansicht von der Kunst und der künstlerischen Weltanschauung darzustellen.

Vergleichen wir diese Ansicht mit der Schopenhauer'schen, so finden wir einen bemerkenswerthen Unterschied. Schopenhauer's Kunstauffassung knüpft sich an seine Lehre von den (Platonischen) Ideen als den allgemeinen, dabei aber doch durchgängig bestimmten und anschaulichen Wesenheiten der Dinge. Diese sind es, die uns die Kunst zur Anschauung bringt, und demgemäß ist die Kunst, wie die Philosophie, eine Lehrerin der Wahrheit; denn sie bringt uns, wenngleich in einem andern Material als die Philosophie, nämlich nicht in Begriffen, sondern in anschaulichen Gestalten das wahre und eigentliche Wesen der Welt zum Bewußtsein. Lindner dagegen faßt die Kunst mehr geschichtlich auf. Ihm ist sie die Verkörperung des

jedesmaligen Welt- und Selbstbewußtseins der Menschheit, also nicht eine Lehrerin der objectiven Wahrheit, sondern eine Darstellerin des subjectiven Bewußtseinsinhalts. Schopenhauer faßt die Kunst auf nach dem, was sie sein *soll*; Lindner hingegen nach dem, was sie factisch ist; jener faßt sie nach ihrer *Idee*, dieser hingegen nach ihrer *geschichtlichen Wirklichkeit* auf.

Diese doppelte Auffassung läßt aber auch jedes andere Gebiet geistiger Thätigkeit zu. Auch die Religion, auch die Philosophie, auch die Wissenschaft kann entweder nach ihrer Idee, nach dem, was sie sein soll und was sie in ihrer *Vollendung* ist, oder nach ihrer *geschichtlichen Entwickelung* aufgefaßt werden. Beiderlei Auffassungen müssen sich, dünkt mich, ergänzen. Man hat stets die geschichtliche Wirklichkeit von der Idee der Sache zu unterscheiden und jene an dieser zu messen.

Ich kann daher in der Lindner'schen Kunstauffassung nicht eine *Widerlegung* der Schopenhauer'schen, sondern nur eine *Ergänzung* derselben sehen. Es ist, wie wenn mir Einer sagt: Die Philosophie ist Erkenntniß der Wahrheit, und nun ein Anderer kommt und sagt: Die Philosophie ist, was die Philosophen für wahr *halten*. Jener spricht von der Philosophie nach ihrer Idee, dieser von ihr nach ihrer geschichtlichen *Wirklichkeit*. Hat Letzterer den Erstern widerlegt? Nein, denn er hat von der Sache nach einer ganz andern Beziehung gesprochen. So hat denn auch Lindner Schopenhauer's Kunsttheorie nicht widerlegt, sondern hat von der Kunst nur nach einer andern Beziehung als Schopenhauer gesprochen. Schopenhauer hat Recht, die Kunst nach ihrem wahren Wesen, aber auch Lindner hat Recht, die Kunst nach ihrer geschichtlichen Erscheinung zu definiren.

Doch Lindner faßt die Kunst nicht blos im Allgemeinen von einem andern Standpunkt aus auf, als Schopenhauer, sondern er polemisirt auch im Einzelnen gegen diesen. Die Schopenhauer'sche Ideenlehre mit ihrem angeblichen Nunc stans der Platonischen Ideen will ihm nicht in den Sinn. Er nennt das „Nunc stans der angeblichen Ideen", mit denen die Kunst zu thun haben soll, eine „völlig unfaßbare Annahme." Schon in seinem dem Werke „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" einverleibten „Wort der Vertheidigung" sagt er (S. 129): „Die ganze Ideenlehre Schopenhauer's ist meiner Ansicht

nach unhaltbar, und zwar darum, weil Schopenhauer das Weſen der Phantaſie ſo gut wie gar nicht unterſucht hat, dagegen hier in denſelben Fehler abſtracter Conſtruction verfallen iſt, den er an Andern mit Recht ſo bitter tadelte.“

Lindner vermißt an den „Ideen“ die Beſtimmtheit, die doch das Weſen jeder künſtleriſchen Darſtellung ſei. Selbſt Schopenhauer hebe hervor, daß es das Auszeichnende der Idee der Menſchheit, alſo der höchſten auf der Stufenleiter der Ideen ſei, daß in ihr der Individualcharakter mehr als auf den untergeordneten Stufen hervortrete, die Kunſt alſo hier nicht mehr den bloßen Gattungs-, ſondern den Individualcharakter darzuſtellen habe. Zwiſchen Schopenhauer's Ideenlehre und ſeiner Lehre vom Individualcharakter ſei daher ein Widerſpruch. Selbſt diejenige Kunſt, welche nach Schopenhauer die allgemeinſte, die unbeſtimmteſte, weil die Willensbewegungen am unmittelbarſten darſtellende iſt, die Tonkunſt, drücke nicht, wie Schopenhauer behauptet, die Freude, die Betrübniß, das Entſetzen ꝛc. in ihrer abſtracten Allgemeinheit aus, ſondern eine ganz beſtimmte Freude, Betrübniß ꝛc. „Wie hätten wir uns Freude, Betrübniß ꝛc. vorzuſtellen im Willen an ſich, d. h. bevor wir ihn als Eigenwillen, als beſtimmtes Individuum finden? Es iſt klar, daß hierauf gar keine Antwort möglich iſt, ſondern die Freude, die Betrübniß ſind eben nichts weiter, als der allgemein menſchliche Ausdruck der Freude, der Betrübniß. Nun aber haben wir bereits bemerkt, daß auch dieſe Zuſtände, dieſe Stimmungen erfahrungsgemäß ſehr verſchieden ſind, die kindliche Freude wird von dem ſtürmiſchen Liebesjubel, von dem Behagen der Weinſeligkeit an und für ſich ſehr verſchieden ſein, — wo aber in aller Welt, in welchem Tonwerke wäre die Freude, das Entſetzen ꝛc. ausgeſprochen? Es iſt bezeichnend, daß Schopenhauer gerade Roſſini als den Hauptdarſteller der der Muſik eigenen Sprache hinſtellt. Roſſini's Darſtellung der Willensſtimmungen iſt allerdings allgemein, aber auch gar ſehr oberflächlich, und daß ſein di tanti palpiti in Wirklichkeit die Freude oder gar näher beſtimmt das höchſte Liebesentzücken ausdrücke, wird wohl Niemand im Ernſte zugeben wollen. Nein, überall, wo der Wille zur Darſtellung kommen ſoll, iſt derſelbe bereits ein beſtimmter, auch da, wo Freude, Entſetzen, Jubel ꝛc. im Allgemeinen zum Ausdruck kommen. Wir

haben aber außerdem auch gefunden, daß dieſe Stimmungen ſtets mit beſtimmten Vorſtellungen in Verbindung ſtehen, daß der Zuſtand des Willens immer ein beſonderes Verhältniß zur Weltanſchauung des Einzelnen hat; daß, ſoweit der Wille ins Bewußtſein tritt, ſofort eine beſtimmte Beziehung deſſelben zur Gegenſtändlichkeit ſich bemerkbar macht. Schon aus dieſer Erkenntniß im Allgemeinen ergiebt ſich, daß das Verhältniß der Tonkunſt zur Vorſtellungswelt nicht ſo als rein nebenſächlich behandelt werden kann, wie Schopenhauer von ſeinem Standpunkt aus ganz folgerichtig thut."

Außerdem findet Lindner einen Widerſpruch darin, daß einerſeits nach Schopenhauer die Muſik, als ein Bild des Willens an ſich gebend, uns nie Leiden verurſacht, ſondern auch in ihren ſchmerzlichſten Accorden noch erfreulich bleibt und wir gern in ihrer Sprache die geheime Geſchichte unſers Willens und aller ſeiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmniſſen und Qualen, ſelbſt noch in den wehmüthigſten Melodien vernehmen, — daß aber andererſeits doch nach Schopenhauer das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſein ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt. „Und die Darſtellung dieſer Jämmerlichkeit und dieſer Schrecken durch die Muſik", fragt hier Lindner, „ſollte uns auch noch in den ſchmerzlichſten Accorden erfreulich ſein?"

Wenn dies aber ein Widerſpruch wäre, daß der Gegenſtand, den die Muſik darſtellt, ſchrecklich, die Darſtellung hingegen erfreulich iſt, ſo müßte es ja auch ein Widerſpruch ſein, wenn Goethe ſagt:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

Und auch das Wohlgefallen am Tragiſchen müßte ein Widerſpruch ſein. Dennoch iſt es thatſächlich der Fall, daß, was im Leben tragiſch erſchütternd, Furcht und Mitleid erregend iſt, in der Kunſtdarſtellung uns gefällt. Alſo kann dies kein Widerſpruch ſein. Das Gefallende, Erfreuende, iſt ja nicht der Gegenſtand, ſondern die künſtleriſche Darſtellung deſſelben, die uns contemplativ ſtimmt und daher über den Jammer des Lebens erhebt, wie ich dies ſchon früher in meinen „Aeſthetiſchen Fragen" auseinandergeſetzt habe.

Was die andern bereits angeführten Punkte der Lindner'ſchen

Polemik betrifft, die Unhaltbarkeit der Schopenhauer'schen Ideenlehre und den Mangel einer Untersuchung des Wesens der Phantasie, so kann ich ihnen nur theilweise beistimmen. Die Schopenhauer'sche Ideenlehre hat allerdings Fehler, aber nicht den Fehler, den ihr Lindner vorwirft, daß es den Ideen an derjenigen Bestimmtheit fehle, die das Wesen jedes Kunstobjects ausmache. Denn Schopenhauer unterscheidet ausdrücklich zwischen der abstracten Allgemeinheit des Begriffs und der concreten, durchgängig bestimmten der Idee. Die Ideen sind ihm die ewigen, von allem Unwesentlichen, Zufälligen gereinigten Typen der Dinge, und wer möchte leugnen, daß es diese sind, welche die Kunst in den einzelnen Gegenständen, die sie darstellt, zur Anschauung zu bringen hat? Lindner selbst hat ja wiederholt gesagt, daß die Kunst nicht Nachahmung der Natur, d. h. daß sie nicht ein Abklatsch der realen Dinge in ihrer Zufälligkeit sei. Nun, dasselbe meint Schopenhauer, wenn er es für Aufgabe der Kunst hält, im Einzelnen, Anschaulichen die Ideen, die vollkommenen Ur- und Musterbilder der Dinge zur Anschauung zu bringen.

Zweitens fehlt es bei Schopenhauer nicht an einer Erkenntniß und Angabe des Wesens der Phantasie. Denn die Phantasie ist ihm eben dieses Vermögen, in den Dingen nicht das zu sehen, was die gemeine, nackte Realität in ihrer Zufälligkeit und Unvollkommenheit darbietet, sondern etwas Höheres und Besseres, ihr ideales Urbild, oder das, was die Natur eigentlich gewollt, aber wegen störender Zufälligkeiten nicht zur Erscheinung bringen gekonnt hat. Schopenhauer erklärt ausdrücklich die Phantasie für einen wesentlichen Bestandtheil der Genialität (s. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 36). Da die Objecte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anschaulich, nicht abstract ist, so würde (nach Schopenhauer) die Erkenntniß des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objecte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperception gekommen, alles übrige zu construiren und so fast alle möglichen

Lebensbilder an ſich vorübergehen zu laſſen. „Zudem ſind die wirklichen Objecte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht das zu ſehen, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern, was ſie zu bilden ſich bemühte, aber wegen des Kampfes ihrer Formen untereinander nicht zu Stande brachte. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objecte, ſowohl der Qualität, als der Quantität nach. Deswegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität."

Wenngleich alſo Schopenhauer keine beſondere Abhandlung über die Phantaſie geſchrieben, ſondern von derſelben nur innerhalb des Syſtems an der Stelle, wo ſie in Betrachtung kommt, geſprochen hat; ſo hat er doch an dieſer Stelle *ſo* von ihr geſprochen, daß deutlich genug daraus hervorgeht, wie hoch er die Phantaſie in künſtleriſcher Hinſicht anſchlägt, welche große Bedeutung er ihr beilegt und wie richtig er ihr Weſen erkennt. In dem Kapitel „Vom Genie" („Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 31, S. 431) ſagt er noch: „Wäre unſere Anſchauung ſtets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden, ſo würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrſchaft des Zufalls ſtehen, welcher die Dinge ſelten zur rechten Zeit herbeibringt, ſelten zweckmäßig ordnet und meiſtens ſie in ſehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der *Phantaſie*, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollſtändigen, zu ordnen, auszumalen, feſtzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch ſie mitgetheilt werden ſoll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantaſie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug iſt. Denn nur vermöge derſelben kann dieſes, je nach den Erforderniſſen des Zuſammenhanges ſeines Bildens, Dichtens oder Denkens, jeden Gegenſtand oder Vorgang ſich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und ſo ſtets friſche Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anſchaulichen, ſchöpfen. Der Phantaſiebegabte vermag gleichſam Geiſter zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheit offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur ſchwach, nur ſelten und dann meiſtens

zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt, nagt er an Begriffen und Abstractionen, welche doch nur Schalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniß sind. Er wird nie etwas Großes leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern."

Der Unterschied zwischen Lindner's und Schopenhauer's Auffassung der Phantasie ist nur dieser, daß jener von seinem Standpunkte aus, wonach die Kunst Darstellung des subjectiven Bewußtseinsinhalts ist, sie als das Vermögen betrachtet, diesem im Innern noch unbestimmt, in schwankenden Vorstellungen lebenden Bewußtseinsinhalt äußerlich feste, bestimmte Form zu geben; während Schopenhauer von seinem Standpunkte aus, wonach die Kunst Darstellung der objectiven Ideen der Dinge ist, die Phantasie als das Vermögen betrachtet, diese objectiven Ideen, die in den realen Dingen wegen ihrer Mangelhaftigkeit nur unvollkommen erscheinen, innerlich (gewissermaßen a priori) zu schauen und äußerlich zur Anschauung zu bringen.

Bei Lindner ist also die Phantasie, sowie die Kunst überhaupt, ein subjectiv, bei Schopenhauer ein objectiv gerichtetes Vermögen. Bei Lindner hängt die künstlerische Phantasie noch mit der religiösen, mythenbildenden zusammen, weshalb er auch ausdrücklich auf das Herauswachsen der Kunst aus der Religion hinweist. So sagt er z. B.: „Das Götterbild, — dies ist es, was die unmittelbare Verbindung der Baukunst mit der Kunst des Bildhauers am deutlichsten aufweist. Alle Kunst, haben wir gesagt, ist Darstellung menschlicher Weltanschauung, Darstellung der gemeinsamen Bildung eines bestimmten Geschlechts in einer bestimmten Zeit. Das erste Gemeinsame und Allgemeinste, was noch über die Gemeinsamkeit des geselligen Zusammenseins hinausreicht, ist der Abschluß der Gesammtvorstellung von der Welt durch einen dem Warum des Causalitätsgesetzes ein

Ziel ſetzenden Mythos. Die Vorſtellung dieſes Mythos, die feſtere Geſtaltung deſſelben zunächſt durch die dichteriſche Einbildungskraft, wird aber je nach der beſondern Anſchauungs- und Denkweiſe des beſondern Volkes, auch zur räumlichen Darſtellung führen, und mit dem Tempel entſteht das Götterbild."

Schopenhauer betrachtet die Kunſt nicht in dieſem ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange mit der Religion, ſondern nach ihrem objectiven Weſen an ſich. Deshalb iſt, wie ich bereits geſagt habe, die Lindner'ſche hiſtoriſche Auffaſſung eine die Schopenhauer'ſche ergänzende.

Siebenunddreißigster Brief.

Uebergang zu den ethiſchen Fragen. — Vertheidigung Schopenhauer's gegen Profeſſor Friedrich Harms. — Schopenhauer's Verallgemeinerung des Ethiſchen. — Vorgänger und Nachfolger hierin.

Nachdem ich, verehrter Freund, die wichtigſten, an das dritte, äſthetiſche Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung" ſich knüpfenden Fragen erörtert habe, komme ich nun zu den an das vierte, ethiſche Buch ſich knüpfenden Fragen. Auch hier werde ich wieder, wie bisher, Schopenhauer gegen ungerechtfertigte oder ſchlecht gerechtfertigte Angriffe ſeiner Gegner vertheidigen, werde Ihnen aber auch zeigen, in welchen Punkten ich ſelbſt als Gegner Schopenhauer's aufzutreten mich genöthigt fühle.

Zuerſt will ich hier die Anklage erörtern, daß Schopenhauer das Ethiſche zu einem phyſiſchen Proceß degradire. Dieſe Anklage hat Profeſſor Friedrich Harms in ſeinem Vortrage: „Arthur Schopenhauer's Philoſophie" (Berlin, 1874, Verlag von W. Hertz) erhoben. Der Wille, ſagt er, will nach Schopenhauer in allen animalen Weſen Daſſelbe, ſich ſelbſt erhalten und den Genuß des Lebens. Alle Veranſtaltungen des Lebens, alle Vorſtellungen, Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften ſollen nach Schopenhauer im Dienſte dieſes Lebens ſtehen, welches ſich ſelbſt erhalten und genießen will. Der blinde Wille bringe das Bewußtſein nur für ſeine Zwecke hervor. Die Vernunft könne nichts Anderes, als abſtracte Vorſtellungen aus den Anſchauungen bilden.

In dieſer Auffaſſung, wonach alle Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften nur Mittel ſeien zur Befriedigung der Lebensbedürfniſſe, ſtimme

Schopenhauer völlig überein mit der Moral der gallikaniſchen Schule und documentire darin von Neuem den Standpunkt der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes. Schopenhauer habe, wie die gallikaniſche Schule, den Willen, wie er iſt, in ſeiner Facticität, den begehrlichen Willen zum Weſen des Menſchen gemacht und die Vernunft degradirt, indem er ihr ihren praktiſchen Charakter abſpricht, den vor Allen Kant und Fichte geltend gemacht haben. Sie bringe nur Vielheit der Bedürfniſſe, und Erkenntniſſe nur zu ihrer Befriedigung hervor, beſitze aber durch ihre Gedanken und Ideen keine geſetzgebende Macht über dieſes vielbedürftige und begehrliche Leben. „Dieſe Auffaſſungen Schopenhauer's haben daher auch keine Anknüpfungspunkte in der deutſchen Philoſophie ſeit Kant, zu deren Weſen die ethiſche Richtung gehört, welche Kant mit der ganzen Strenge ſeines Charakters ihr gegeben hat, im Gegenſatze zu der gallikaniſchen, wie auch zu der anglikaniſchen Schule, der ſich Schopenhauer in einem Punkte nähert.“ (S. 25 fg.)

Weiter führt nun Harms aus, daß nach Schopenhauer die Freiheit nicht im Handeln (operari), ſondern im Sein (esse) beſtehe. Schopenhauer's Anſicht ſei ein Prädeterminismus; denn er lehre, daß der Wille vor allem Bewußtſein in ſeiner Richtung, in dem, was und wie er will, ſchon vor dem Beginne des individuellen Lebens, durch die Geburt des Menſchen, beſtimmt ſei, und daß demnach alle Vorſtellungen und Erkenntniſſe keine Macht über den Willen haben. Im Leben und Handeln des Menſchen ſei daher Alles eine nothwendige Folge dieſer urſprünglichen Determination des Willens. Hierin beſtehe der dem Menſchen angeborene Charakter, den er nicht ändern könne, und der mit Nothwendigkeit im Handeln und Leben des Menſchen ſich verwirkliche. Warum der Eine boshaft, der Andere gut iſt, das hänge nicht von Motiven und äußern Einwirkungen ab, etwa von Lehren und Predigten, und ſei daraus ſchlechthin unerklärlich. Nur modificiren können die Motive das Handeln nach den Umſtänden und Verhältniſſen im Raume und in der Zeit, aber nicht die urſprüngliche Richtung des Willens beſtimmen.

Um nun aber, fährt Harms fort, nicht zugleich alle Verantwortlichkeit zu tilgen, nehme Schopenhauer's Prädeterminismus eine Freiheit des Seins an. Dieſe Theorie negire aber die Freiheit

da, wo sie zu suchen und wo sie für den Menschen allein werthvoll ist, im Leben desselben, die Freiheit der *That*; und nehme eine Freiheit des Seins an vor allem wirklichen Leben, gleich als wenn der Mensch sich selber ursprünglich seinen Charakter, sein Sein gegeben habe. „Diese Freiheit des Seins erscheint uns nur als ein Mißbrauch des Begriffs der Freiheit, den wir gar nicht anders, denn als ein mögliches Prädicat einer That zu gebrauchen verstehen. Alle Verantwortung bezieht sich außerdem auf einzelne Thaten, nicht aber auf das Sein in Bausch und Bogen. Die Freiheit mag im Begriffe oder dem Vermögen und der Bestimmung des Menschen liegen und dies sein ursprünglicher Charakter sein, wirklich und werthvoll ist sie erst in ihrer Vollziehung durch einzelne Handlungen. Wie es sich aber auch mit dieser Freiheit des Seins verhalten mag, aus ihrer Annahme folgt jedenfalls, daß, wenn es keine Freiheit der That giebt, das gesammte geistige und sittliche Leben nur noch als ein physischer Proceß aufgefaßt werden kann. Eine sittliche Welt ist nur möglich, wenn das Bewußtsein selber productiv ist, und Productivität *aus* dem Bewußtsein, denke ich, ist Freiheit. Wo aber das Bewußtsein selber ohnmächtig ist, nur beschauet, stets hinterher kommt und höchstens das Handeln begleitet, kann auch das geistige Leben nur als nothwendiger Naturproceß sich darstellen. Und als ein solcher Proceß erscheint bei Schopenhauer das sittliche Leben in Folge seiner Freiheitslehre. Daher verwirft er auch den Begriff des Sollens, der Verpflichtung, der *moralischen* Nothwendigkeit, der nur statthaft ist unter der Voraussetzung, daß es eine Freiheit der That und nicht blos eine Freiheit des Seins giebt. Nichts ist moralisch, sondern Alles nur physisch nothwendig, wenn es kein Handeln *aus* dem Bewußtsein giebt, sondern dieses nur hinterher kommt." (S. 26—29.)

In dieser ganzen Anklage ist zweierlei enthalten: 1) das Factum, daß Schopenhauer die Handlungen für *nothwendig* erklärt; 2) die Folgerung, er mache dadurch das sittliche Leben zu einem *physischen Proceß*, und raube folglich den Handlungen ihren ethischen Werth.

Was nun zuerst das Factum betrifft, so stehen die Gründe, aus denen Schopenhauer die Nothwendigkeit der Handlungen behauptet, bisjetzt noch unwiderlegt da. So lange daher Harms dieselben nicht widerlegt hat, und er hat sie nicht widerlegt, schwebt seine entgegen-

geſetzte Behauptung von der Freiheit der That in der Luft. Die unwiderleglichen Gründe, aus denen Schopenhauer die Handlungen für nothwendig, alſo für nicht frei, nicht anders ſein könnend, erklärt, ſind folgende: Jede Handlung iſt das nothwendige Product zweier Factoren. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Product zweier Factoren iſt, nämlich der hier ſich äußernden allgemeinen Naturkraft und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Urſache; gerade ſo iſt jede Handlung eines Menſchen das nothwendige Product ſeines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind dieſe beiden gegeben, ſo erfolgt ſie unausbleiblich. Damit eine andere entſtände, müßte entweder ein anderes Motiv, oder ein anderer Charakter geſetzt ſein. Auch würde jede Handlung ſich mit Sicherheit vorher ſagen, ja berechnen laſſen, wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankenſphäre des Menſchen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgeſtellt wäre. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Handlung.)

Wenn Harms meint: „Productivität aus dem Bewußtſein" allein verleihe den Handlungen den Charakter der Freiheit, ſo irrt er. Denn, ob man nun das Bewußtſein zum Urheber der Handlungen macht, oder, wie Schopenhauer, den Willen, immer ſind die Handlungen nothwendig, können nicht nicht und nicht anders erfolgen. Denn was heißt nothwendig ſein? Es heißt Folge aus einem Grunde ſein. Wenn nun die Handlungen Folge des Bewußtſeins als ihres Grundes ſind, ſo ſind ſie ja nicht minder nothwendig, als wenn ſie Folge des Willens ſind. Es iſt alſo nur Täuſchung, wenn Harms der von Schopenhauer behaupteten Nothwendigkeit der Handlungen dadurch zu entgehen meint, daß er die Quelle derſelben aus dem Willen in das Bewußtſein verlegt. Um nicht nothwendig zu ſein, müßten die Handlungen überhaupt keinen Grund haben, müßten grundlos, müßten unbedingt ſein. Dies widerſpräche aber ihrem Begriff. Denn die Handlungen fallen unter die allgemeine Kategorie des Geſchehens, jedes Geſchehen aber hat als Veränderung einen Grund.

Was nun zweitens die Folgerung aus der von Schopenhauer behaupteten Nothwendigkeit der Handlungen betrifft, daß Schopenhauer

dadurch das sittliche Leben zu einem physischen Proceß mache; so ist dies zum Theil wahr, zum Theil falsch. Wahr ist es insofern, als Schopenhauer in allem Geschehen, also in dem ethischen so gut, wie in dem physischen, in formeller Hinsicht Homogeneität, nämlich Entspringen aus einem innern und einem äußern Factor, aus dem Willen und den willenbewegenden Ursachen, annimmt. Falsch hingegen ist jene Anklage insofern, als sie übersieht, daß Schopenhauer ebenso, wie einerseits die formelle Homogeneität des Physischen und Ethischen, andererseits auch den qualitativen Unterschied zwischen Beiden hervorhebt. Denn zieht nicht Schopenhauer eine scharfe Scheidelinie schon zwischen Handlungen überhaupt und bloßen physischen Bewegungen, obgleich er jene für ebenso nothwendig erklärt, wie diese? Zieht er nicht zweitens eine scharfe Scheidelinie zwischen rein thierischen und specifisch menschlichen Handlungen, obgleich er beide für gleich nothwendig hält? Zieht er endlich nicht drittens innerhalb der menschlichen Handlungen eine scharfe Scheidelinie zwischen tugendhaften und egoistischen, obgleich er auch hier beide für gleich nothwendig erklärt? Hat er nicht überall das Gesetz der Specification eben so, wie das der Homogeneität angewendet?

Die Anklage, daß er das Ethische zu einem rein Physischen degradire, wäre nur dann begründet, wenn er über der formellen Gleichheit alles Geschehens den qualitativen Unterschied zwischen dem physischen Processe und den ethischen Handlungen übersehen hätte. Da dieses aber nicht der Fall ist; so kann von Degradation des Ethischen zu einem blos Physischen bei ihm nicht die Rede sein, oder es kann nur in demjenigen Sinne davon die Rede sein, in welchem die Identität des Ethischen mit dem Physischen eine unleugbare Wahrheit ist.

Während Harms Schopenhauer beschuldigt, das Ethische zu einem Physischen herabzusetzen, so rühmt Schopenhauer selbst von sich, umgekehrt, daß er das Physische durch Zurückführung auf den Willen zu einem Ethischen erhoben und dadurch die ethische Auffassung erweitert, sie über das ganze Universum ausgedehnt habe. Daß die Welt blos eine physische, keine moralische Bedeutung habe, sei der größte, verderblichste Irrthum. Durch den Nachweis, daß die in

der Natur treibende und wirkende Kraft identiſch iſt mit dem Willen in uns, trete die moraliſche Weltordnung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beſchaffenheit des Willens müſſe ſeine Erſcheinung genau entſprechen. Hierauf beruhe die ewige Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft beſtehend, erhalte durchweg eine moraliſche Tendenz. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Moraliſch: Moraliſche Bedeutung der Welt.)

In der That hat Schopenhauer das Ethiſche nicht zu einem Phyſiſchen herabgeſetzt, ſondern hat es verallgemeinert, und anſtatt ihm hieraus einen Vorwurf zu machen, ſollte man es ihm vielmehr, wie die Verallgemeinerung des Willens, zum Verdienſt anrechnen. Denn er hat dadurch unſere Erkenntniß erweitert, hat gezeigt, daß Das, was wir bisher nur in der engen Sphäre des menſchlichen Willens und Handelns vorhanden glaubten, der ethiſche Grundunterſchied des böſen und guten Princips, des Egoismus und der Sympathie, der Selbſtſucht und der Liebe, durch die ganze Welt gehe, die ganze Natur von der unterſten bis zur höchſten Stufe hinauf durchziehe, und daß der Unterſchied zwiſchen dem Ethiſchen in der Menſchenwelt und dem Ethiſchen in der Natur nur ein gradueller, kein fundamentaler, nur ein Unterſchied in der Art der Erſcheinung, nicht im Weſen ſei. In der Natur iſt die Sittlichkeit eine unbewußte, in der Menſchenwelt eine bewußte. Der Natur alle ethiſche Qualität abſprechen, weil ihr das Bewußtſein des Ethiſchen abgeht, hieße ein unweſentliches Merkmal zu einem weſentlichen machen, und wäre gerade ſo, wie wenn man der Natur die äſthetiſchen Prädicate abſprechen wollte, weil ihr das Bewußtſein des Aeſthetiſchen abgeht. Iſt etwa eine ſchöne Pflanze, ein ſchönes Thier darum nicht ſchön, weil ſie keinen Begriff von Schönheit haben? —

Wenn der Begriff der ſittlichen Güte die Quelle derſelben wäre, dann müßte ja Jeder, der den Begriff hat, auch die Sache ſelbſt haben. Dies iſt aber durchaus nicht der Fall. Der Begriff iſt, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt, für die Tugend eben ſo unfruchtbar, wie für die Kunſt. Daher vermögen auch alle Ethiken der Welt eben ſo wenig einen Tugendhaften zu erzeugen, als alle Aeſthetiken ein künſtleriſches Genie.

Uebrigens steht Schopenhauer mit der Verallgemeinerung des Sittlichen nicht isolirt da. Harms selbst führt als seine Vorgänger hierin Plato und Fichte an, deren Weltanschauungen durchweg ethisch seien. Aber auch Nachfolger Schopenhauer's in der Verallgemeinerung des Sittlichen lassen sich anführen. Droßbach z. B. in seiner Schrift: „Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur" (Berlin, 1873, Verlag von F. Henschel) und Koerner in seiner „Natur-Ethik" (Hamburg, 1873, Otto Meißner) — Beide haben — Jeder in seiner Weise — das Sittliche als ein Allgemeines, die ganze Natur Durchziehendes aufgefaßt.

Achtunddreißigster Brief.

Ein Bedenken gegen die Schopenhauer'ſche Verallgemeinerung des Ethiſchen. — Löſung dieſes Bedenkens. — Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit bei Schopenhauer. — Conſequenz der All-Einheitslehre für die Zurechnungsfrage. — Kritik der Schopenhauer'ſchen Unterſcheidung zwiſchen dem empiriſchen und intelligibeln Charakter. — Aſeität als alleinige Bedingung der Zurechnung.

Sie finden, verehrter Freund, gegen die Verallgemeinerung des Sittlichen ein ſchweres Bedenken in der Zurechnung. Wenn man, wie Schopenhauer, die ganze Natur ethiſch auffaßt, ſo müſſe man, meinen Sie, einen Tiger eben ſo verantwortlich für ſein Morden machen, wie in der Menſchenwelt einen Tyrannen für ſeines; oder, wenn man den Tiger für unverantwortlich hält, dann müſſe man conſequenterweiſe den Tyrannen auch ſo anſehen; denn die Handlungen Beider ſeien ja nach Schopenhauer gleich nothwendig als Product ihres angeborenen Charakters und der auf dieſen wirkenden Motive.

Allerdings betrachtet Schopenhauer die Handlungen der Menſchen für eben ſo ſtreng nothwendig, wie die der Thiere, ja wie das Fallen eines Steines. Aber er iſt nicht der Anſicht, daß die Nothwendigkeit der Handlungen die Zurechnung aufhebe, weil jene ſehr wohl mit der Freiheit des Willens, welche die alleinige Bedingung der Zurechnung ſei, zuſammen beſtehen könne.

Anknüpfend an Kant, rühmt ſich Schopenhauer, in einem umfaſſenderen Sinne, als Kant, die Freiheit mit der Nothwendigkeit vereinigt zu haben, indem er nicht blos dem Menſchen, ſondern der ganzen Natur, eben ſo Freiheit, wie Nothwendigkeit beilege. Noth-

wendigkeit komme nämlich überall der Erſcheinung zu, Freiheit hingegen überall dem Ding an ſich, alſo dem Willen.

Schopenhauer rechtfertigt dieſe Verallgemeinerung damit, daß nicht angenommen werden dürfe, der Menſch ſei von den übrigen Weſen in der Natur toto genere und von Grund aus verſchieden, ſondern nur dem Grade nach. (Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, 192; I, 595.)

Demgemäß lehrt Schopenhauer: Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Object, durchweg nothwendig; daſſelbe iſt aber an ſich Wille und als ſolcher für alle Ewigkeit frei. Die Erſcheinung, das Object, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſein überhaupt aber dieſes Objects und die Art ſeines Daſeins, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit andern Worten ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens könnte es alſo überhaupt nicht da ſein, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz Anderes ſein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied iſt, die ſelbſt Erſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre; aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. (S. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.)

Schopenhauer hat hiermit den alten Dualismus zwiſchen Menſch und Natur, demzufolge in der Natur Nothwendigkeit, in der Menſchenwelt Freiheit herrſcht, aufgehoben, indem er nachgewieſen hat, daß einerſeits das Handeln des Menſchen ebenſo ſtreng nothwendig ſei, wie die Bewegungen und Veränderungen in der Natur, und andererſeits, daß das Weſen an ſich der Natur, der Wille, eben ſo frei ſei, wie das Weſen an ſich des Menſchen. Freiheit und Nothwendigkeit vertheilen ſich demnach bei ihm nicht mehr ſo, daß die eine dem Menſchen, die andere der Natur zukommt, ſondern ſo, daß die eine dem Weſen an ſich aller Dinge, die andere der Erſcheinung dieſes Weſens zukommt. Der Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit durchzieht die ganze Welt auf allen Stufen, bildet die

zwei Seiten der Welt. Ueberall liegt den nach dem Satze vom Grunde verknüpften und folglich nothwendigen Erscheinungen, zu welchen die Handlungen des Menschen ebenso gut gehören, wie die Bewegungen und Veränderungen in der Natur, ein an sich freies Wesen, der Wille, zum Grunde.

Freiheit ist nach Schopenhauer eigentlich ein negativer Begriff, indem sein Inhalt blos die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des als Folge durch einen Grund Bestimmtseins, ist. Freiheit bedeutet also so viel, als Grundlosigkeit, Ursprünglichkeit. Der Wille ist frei, weil er das grundlose, ursprüngliche Wesen ist. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Begriff der Freiheit und Subject der Freiheit.)

Nehmen Sie nun hierzu noch, daß nach Schopenhauer der Wille, dem er als dem Ding an sich die Freiheit zuschreibt, einer ist, da Schopenhauer den pantheistischen Grundgedanken des All-Einen festhält und nur die Benennung desselben als Gott verwirft (vergl. Schopenhauer-Lexikon: All-eins-Lehre); so beantwortet sich die Zurechnungsfrage nach Schopenhauer'schen Principien folgendermaßen:

Das Subject der Zurechnung, d. h. das Wesen, dem alle Erscheinungen der Welt zuzurechnen sind, ist der all-eine Weltwille. Die ganze Beschaffenheit der Welt ist seine Objectivation, seine Erscheinung, seine Verwirklichung; ihm ist sie also zuzurechnen. Er ist dafür verantwortlich; denn er hat sie so gewollt und will sie fortwährend, so lange er sie bejaht, so.

Demnach ist Alles, was zur Erscheinung gehört, Object der Zurechnung, d. h. Das, was zugerechnet wird. Hingegen Subject der Zurechnung, d. h. Das, dem es zuzurechnen ist, ist lediglich der all-eine Wille. Dieser trägt die Schuld von Allem.

Da nun die Ideen, d. h. die specifischen Naturstufen, nach Schopenhauer, wenngleich sie die unmittelbare Erscheinung des Willens sind, doch immer noch zur Erscheinung gehören, und jede Erscheinung als solche nothwendig ist (vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Erscheinung: Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung, und Nothwendigkeit der Erscheinungen); so folgt als Consequenz der Schopenhauer'schen Grundgedanken dieses, daß nicht blos

die Individuen, ſondern auch die Gattungen der Natur (die Ideen) unverantwortlich ſind für ihren Charakter. Sie können nicht dafür, daß ſie dieſen beſtimmten, ſei es bös- oder gutartigen Charakter haben; denn ſie ſind nicht frei, d. h. nicht urſprünglich, nicht grundlos. Sie ſind das Object der Zurechnung, aber nicht das Subject derſelben. Und der Menſch macht hiervon keine Ausnahme.

So ſtellt ſich die Sache, wenn man die richtige Conſequenz aus der Schopenhauer'ſchen Lehre von der Freiheit und von dem alleinen Willen zieht. Ob aber Schopenhauer ſelbſt dieſe Conſequenz gezogen habe, das iſt freilich eine andere Frage. Die Philoſophen ziehen nicht immer die richtigen Conſequenzen aus ihrer eigenen Lehre.

Schopenhauer macht nämlich zu Gunſten des Menſchen eine Ausnahme, indem er lehrt, daß beim Menſchen die Freiheit in die Erſcheinung eintrete. Im Menſchen als der vollkommenſten Erſcheinung des Willens könne der Wille zum völligen Selbſtbewußtſein, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſein dieſes Grades von Erkenntniß gehe nicht nur die Kunſt hervor, ſondern es werde durch ſie auch, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung möglich; ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Falle auch in dieſer hervortritt und, indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Der Menſch unterſcheide ſich alſo von allen andern Erſcheinungen des Willens dadurch, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in die Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne könne nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Weſen unterſchieden werden.

(Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erſcheinung beim Menſchen.)

Durch dieſe Annahme widerſpricht Schopenhauer ſeiner ſonſtigen Lehre, daß zwar der Wille frei ſei, aber nur an ſich ſelbſt und außerhalb der Erſcheinung; in dieſer hingegen ſtelle er ſich ſchon mit einem beſtimmten Charakter dar, der nur unter der Bedingung nicht daſein, oder auch ein weſentlich anderer ſein könnte, daß die ganze Kette, von der er ein Glied iſt und die ſelbſt Erſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre. Einmal da und vorhanden, ſei er in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und könne demnach weder ein anderer werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Freiheit: Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit.)

Die richtige Conſequenz aus dieſer Lehre iſt, daß der Einzelne keine Freiheit hat, nicht zu ſein oder ein weſentlich Anderer zu ſein; da er ein nothwendiges Glied einer Kette iſt und, ſo lange der Weltwille dieſe in ihrem Daſein und ihrer Beſchaffenheit bejaht, eo ipso auch unaufheblich und unveränderlich iſt. Ja nicht blos das Individuum, ſondern auch die Idee, die in ihm ſich darſtellt, iſt als Glied einer Kette unaufheblich und unveränderlich.

Es hilft daher nichts, daß Schopenhauer, um die Freiheit des Individuums zu retten, den intelligibeln Charakter als Princip des empiriſchen Charakters aufſtellt, jenem Freiheit, dieſem Nothwendigkeit zuſchreibend. Was, lehrt er, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen als empiriſcher Charakter erkannt wird, iſt mit Abſtraction von dieſer zeitlichen Form der Erſcheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kant's. Der intelligible Charakter fällt alſo mit der Idee oder noch eigentlicher mit dem urſprünglichen Willensact, der ſich in ihr offenbart, zuſammen. Inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Charakter jedes Menſchen, ſondern auch jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprünglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensacts anzuſehen. Der intelligible Charakter iſt in allen Thaten des Individuums

gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt. Von ihm erhält der empirische Charakter, der in der Zeit und Succession der Acte sich darstellt, seine Bestimmtheit und zeigt in allen von den Motiven hervorgerufenen Aeußerungen die Constanz eines Naturgesetzes. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Charakter: Verhältniß des intelligibeln zum empirischen Charakter.)

Es geht aus dieser Bestimmung des Gegensatzes zwischen dem intelligibeln und dem empirischen Charakter hervor, daß der Inhalt Beider derselbe ist, da der empirische Charakter nur in der Zeit und Succession der einzelnen Handlungen Dasselbe ausprägt, was im intelligibeln als einheitlichen Willensact vorgezeichnet ist, wie ja auch Petschaft und Siegel dem Inhalt nach identisch sind. Aber dieser Gegensatz ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit; denn der intelligible Charakter als einheitlicher Willensact ist, wie jeder Act, nothwendig und ist, wie jeder Act, Glied einer Kette, kann folglich nicht nicht und nicht anders sein. Die Außerzeitlichkeit, die ihm Schopenhauer beilegt, kann nur eine relative sein; denn nur in Beziehung zu den zeitlich successiven einzelnen Handlungen, in denen er sich, als das Princip derselben, ausprägt, kann er gewissermaßen außerzeitlich oder überzeitlich genannt werden. An sich aber ist er als Willensact eben so innerhalb der Zeit, wie jeder andere Act.

Kurz, der intelligible Charakter gehört nicht minder zur Erscheinung, als der empirische, und ist daher nicht minder nothwendig, als dieser. Der ganze Unterschied zwischen Beiden ist nur der, daß jener die unmittelbare, dieser hingegen die mittelbare Erscheinung des Willens ist.

Also auch bei der Annahme des intelligibeln Charakters kommt Freiheit und Zurechnung nicht dem Individuum zu, sondern lediglich dem all-einen Weltwillen, dessen unmittelbare Erscheinung der intelligible Charakter ist. So wenig als das Petschaft, das sich in den einzelnen Siegeln ausprägt, darum frei ist, weil es das bestimmende Vorbild dieser ist, eben so wenig ist der intelligible Charakter frei, weil er das Princip der einzelnen Handlungen ist.

Der Schopenhauer'sche Gedanke daher, daß Schuld und Verdienst

des Menſchen in ſeinem Sein (Esse), d. h. in ſeiner Eſſenz liege, weil er ein Anderer hätte ſein können, ſcheint mir aufgegeben werden zu müſſen. Er folgt nicht aus dem pantheiſtiſchen Grundgedanken Schopenhauer's, weil nach dieſem Alles, was zur Erſcheinung gehört, nothwendig iſt, und die Eſſenzen der Weſen, die Ideen, nicht minder zur Erſcheinung gehören, als ihre Actionen, von welchen letztern ſie ſich nur wie die unmittelbare Erſcheinung von der mittelbaren unterſcheiden.

Aber ſogar auch dem all-einen Weltwillen kann Freiheit nicht in dem Sinne beigelegt werden, daß ſeine Eſſenz auch eine andere ſein könnte, als ſie iſt, ſondern nur in dem Sinne, daß ſeine Eſſenz die urſprüngliche, unabhängige, unbedingte iſt. Die Annahme, daß der Weltwille ein anderer ſein könnte, als er weſentlich iſt, widerſpricht dem Grundgedanken Schopenhauer's von dem Verhältniß der Essentia zur Existentia.

Schopenhauer lehrt nämlich: Jede Existentia ſetzt eine Essentia voraus, d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſein, ein beſtimmtes Weſen haben. Es kann nicht daſein und dabei doch nichts ſein; ſondern ſo wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert, eben ſo wenig vermag dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt, was es iſt. Eine Exiſtenz ohne Eſſenz läßt ſich nicht einmal denken. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Essentia und Existentia.)

Die Willensfreiheit in dem Sinne des liberi arbitrii indifferentiae wäre nach Schopenhauer eine Existentia ohne Essentia. Die Erwartung, daß ein Menſch bei gleichem Anlaß, ein Mal ſo, ein anderes Mal aber ganz anders handeln werde, wäre gleich der Erwartung, daß der ſelbe Baum, der dieſen Sommer Kirſchen trug, im nächſten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeute, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia, welches heiße, daß Etwas ſei und dabei doch Nichts ſei. (Daſelbſt.)

Nun, der Weltwille muß ebenfalls eine beſtimmte Eſſenz haben, aus der ſeine Acte mit Nothwendigkeit hervorgehen. Meinen, daß er auch weſentlich ein anderer ſein könnte, heißt meinen, daß er auch eine

andere Eſſenz annehmen könnte, heißt folglich meinen, daß er eine Exiſtenz ohne Eſſenz ſei.

Kurz, die Freiheit im Sinne des eſſentiellen Anders-ſein-könnens kommt nicht blos dem individuellen Willen nicht zu, ſondern auch dem Allwillen nicht. Freiheit in dieſem Sinne iſt aber auch keine Bedingung der Zurechnung. Zur Zurechnung genügt, daß der Wille, deſſen Aeußerung eine That iſt, ein unabhängiger, ſelbſtſtändiger, unerſchaffener, daß er der wirkliche und letzte Urheber der That ſei. Alſo Aſeität des Willens iſt Bedingung der Zurechnung; aber daß der Wille auch die Macht habe, eine andere Eſſenz, als die, aus welcher die That mit Nothwendigkeit hervorgeht, anzunehmen, iſt durchaus keine Bedingung der Zurechnung. Die Nothwendigkeit der That ſchließt die Zurechnung nicht aus, wenn der Wille, aus dem ſie mit Nothwendigkeit hervorgeht, ein urſprünglicher, ſelbſtſtändiger iſt. Verantwortlichkeit, ſagt Schopenhauer mit Recht, läßt ſich ohne die Vorausſetzung der Aſeität des Willens wohl mit Worten behaupten, aber nicht denken. Verantwortlichkeit hat Freiheit, dieſe aber Urſprünglichkeit zur Bedingung. Aſeität des Willens iſt alſo die erſte Bedingung einer ernſtlich gedachten Ethik. Abhängigkeit dem Sein und Weſen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, iſt ein Widerſpruch. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Aſeität, und unter Freiheit: Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.)

Aſeität oder Urſprünglichkeit des Willens iſt aber durchaus nicht gleichbedeutend mit Anders-ſein-können.

Neununddreißigster Brief.

Ob mit pantheistischer Metaphysik überhaupt eine Ethik vereinbar sei. — Gegensatz der pantheistischen und individualistischen Ethik. — Welche von beiden bei Jedem thatsächlich über die andere siegt. — Welche von beiden die Wahrheit für sich hat. — Vereinbarkeit des ethischen Werthurtheils mit pantheistischer Nothwendigkeitslehre.

Sie sind, verehrter Freund, durch meine letzten Auseinandersetzungen zwar überzeugt worden, daß die Consequenz des pantheistischen Grundgedankens des All-Einen, den auch Schopenhauer festhalte, diese sei, daß Freiheit und folglich Verantwortlichkeit nicht dem Individuum, sondern lediglich dem All-Einen zukomme. Aber Sie fragen, ob denn damit überhaupt noch eine Ethik vereinbar sei. Bei pantheistischer Metaphysik scheint Ihnen Ethik überhaupt nicht mehr bestehen zu können, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem sie bisher bestanden hat. Denn die Ethik im bisherigen Sinne mache den Einzelnen zum Subject der Zurechnung, die pantheistische Metaphysik dagegen lediglich das All-Eine; die Ethik im bisherigen Sinne fordere vom Einzelnen Aenderung der Gesinnung, Besserung des Charakters, die pantheistische Metaphysik hingegen erkläre den angeborenen Charakter für unveränderlich und unverbesserlich. Höchstens eine Verbesserlichkeit der Handlungsweise gebe sie zu, nicht aber eine des Esse, d. i. der Essenz.

Hieraus folgern Sie, daß entweder die pantheistische Metaphysik, oder daß die bisherige Ethik aufgegeben werden müsse. Denn Beide könnten nicht gleichzeitig bestehen. Das pantheistische All-Eine hebe

die individuelle Freiheit und Verantwortlichkeit auf; dieſe wiederum hebe jenes auf.

Aber welches von Beiden dem Andern weichen ſolle, darüber haben Sie ſich nicht ausgeſprochen. Thatſächlich weicht in einem ſolchen Streite bei Jedem Dasjenige, was ihm zweifelhaft iſt, dem Andern, das ihm wohl begründet und unwiderleglich ſcheint. Wem alſo der pantheiſtiſche Grundgedanke des All-Einen feſtſteht, der wird die individualiſtiſche Ethik aufgeben; wem dieſe hingegen feſtſteht, der wird jenen fahren laſſen. Wer mit Schopenhauer überzeugt iſt, daß alles Beſondere und Einzelne in der Welt, alle Gattungen (Ideen) und Individuen nur Erſcheinungen des Allwillens ſind, und daß dieſer als das urſprüngliche Weſen allein frei, jene als ſecundär hingegen nothwendig ſind und nicht anders ſein können, der wird es conſequenterweiſe aufgeben müſſen, den Einzelnen für ſein Weſen, ſeine Eſſenz verantwortlich zu machen und zu verlangen, daß er eine andere Eſſenz annehmen ſolle. Wer hingegen überzeugt iſt, daß der Einzelne frei und für ſeine Eſſenz verantwortlich iſt, der wird es aufgeben müſſen, die Welt moniſtiſch als Erſcheinung des allumfaſſenden Einen zu betrachten.

Wenn es ſich nun aber um die Frage handelt, auf welcher von beiden Seiten die Wahrheit ſei, ſo habe ich Folgendes zu ſagen. Der pantheiſtiſche Grundgedanke des All-Einen iſt eine Denknothwendigkeit; daher er in der Geſchichte der Philoſophie immer wiederkehrt. Die Annahme der individualiſtiſchen Ethik hingegen, daß der Einzelne frei ſei, iſt ein bloßer Glaubensartikel, dem die Erfahrung gar ſehr entgegenſteht. Woher weiß denn die individualiſtiſche Ethik, daß der Einzelne frei ſei und folglich auch einen weſentlich andern Charakter ſich geben könne, als den, den er von Hauſe aus hat? Jeder Einzelne iſt, wie die Erfahrung lehrt, Glied einer Kette, lebt an einem beſtimmten Orte auf der Erde, zu einer beſtimmten Zeit der geſchichtlichen Entwickelung, ſteht in einem beſtimmten phyſiſchen, intellectuellen und moraliſchen Zuſammenhange mit der Familie, dem Staat, der Nation, dem Zeitalter, denen er angehört, und trägt folglich das Gepräge von allen dieſen. Alle Weltmächte in Raum und Zeit haben ihn zu dem gemacht, der er iſt, und ein ſolches durch und durch bedingtes und determinirtes Weſen,

eine ſolche Erſcheinung allgemeiner Mächte ſollte ſich der Kette, von der es ein Glied iſt, entreißen und ſeine Beſchaffenheit nach Belieben ändern können? Dem widerſpricht nicht blos die Logik, ſondern auch die Erfahrung. Sollte der Einzelne ſich weſentlich (eſſentiell) ändern, ſo müßte das Ganze, deſſen Glied er iſt, ſich eſſentiell ändern. Sollte die Frucht eines Baumes eine weſentlich andere werden, ſo müßte der ganze Baum ein weſentlich anderer werden, müßte aus anderm Samen entſpringen, in anderm Boden wurzeln, in anderm Klima wachſen u. ſ. w.

Aber darum, verehrter Freund, hört noch nicht alle Ethik auf. Die Ethik bekommt auf pantheiſtiſch-metaphyſiſcher Grundlage blos einen andern Charakter, als ſie auf individualiſtiſcher hat. Das ethiſche Werthurtheil bleibt beſtehen, wenngleich wir überzeugt ſind, daß kein Einzelweſen, und keine beſondere Gattung von Weſen, ja, daß das All-Eine ſelbſt nicht weſentlich anders ſein kann, als es iſt. Denn würden Sie etwa das äſthetiſche Urtheil über die verſchiedenen, theils häßlichen, theils ſchönen Geſtalten aufgeben, wenn Sie einſähen, daß die einen, wie die andern, nothwendige Producte ſind und nicht anders ſein können? Würden Sie einem Buckligen das Prädicat häßlich nicht mehr beilegen, weil Sie den Buckel als nothwendige Folge der Urſachen erkennen, die ihn hervorgebracht haben? Und würden Sie das logiſche Verwerfungsurtheil über einen falſchen Satz aufgeben, weil Sie ihn als nothwendiges Erzeugniß des irrenden Intellects erkennen? Hört etwa der Arzt auf, einen Kranken krank zu finden, wenn er die Krankheit als eine nothwendige erkennt?

Nun, eben ſo wenig hört das ethiſche Werthurtheil auf, wenn die beurtheilten Charaktere und Handlungen als nothwendige Folgen aus den ſie hervorbringenden Urſachen erkannt werden. Das Werthurtheil iſt überhaupt ganz unabhängig von dem Gedanken der Freiheit als der Möglichkeit des Anders-ſein-könnens. Das Falſche, Häßliche, Schlechte bleibt, was es iſt, bleibt ein Verwerfliches, auch wenn es nicht anders ſein kann.

Vierzigſter Brief.

Ob mit der Schopenhauer'ſchen Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters die ethiſche Forderung der Beſſerung und die ethiſchen Beſſerungsverſuche zuſammen beſtehen können.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Letztes, daß zwar das ethiſche Werthurtheil allerdings beſtehen bleibe, auch wenn der Charakter und die aus ihm folgende Handlungsweiſe als nothwendig erkannt werden. Aber anders, meinen Sie, verhalte es ſich mit dem ethiſchen Sollen, mit dem Pflichtbegriff. Die Ethik ſtelle doch an den Egoiſtiſchen und Boshaften, an den Ungerechten und Schadenfrohen die Forderung, daß er ſich beſſere, daß er ein Anderer werde. Wie könne er aber Das, wenn ſein Charakter ein nothwendiger und unveränderlicher iſt, wie Schopenhauer lehrt? Beſſerung habe doch die Veränderlichkeit des Charakters zur Vorausſetzung. Sie knüpfen an mein Beiſpiel vom Arzt an und fragen, ob denn der Arzt noch verſuchen würde, einen Kranken zu heilen, wenn er ſeinen Zuſtand für unveränderlich, folglich für unverbeſſerlich hielte? Entweder alſo, folgern Sie, muß die Annahme der Unveränderlichkeit des Charakters, oder es muß die ethiſche Forderung der Beſſerung und der ethiſche Beſſerungsverſuch deſſelben aufgegeben werden.

Hierauf nun habe ich Folgendes zu erwidern. Der Satz: der Charakter iſt unveränderlich, und der andere Satz: dieſes Individuum iſt unverbeſſerlich — ſind zwei gänzlich verſchiedene Sätze; ſo wie es zwei gänzlich verſchiedene Sätze ſind: dieſe Krankheit iſt unheilbar, und: dieſes Individuum iſt unheilbar. Aus dem erſten Satze folgt nach nicht der zweite. Aus dem Satze, daß eine

gewiſſe Krankheit unheilbar iſt, folgt nur dann, daß ein gewiſſes Individuum unheilbar iſt, wenn dieſes Individuum jene Krankheit hat; und eben ſo folgt aus dem Satze, daß der angeborene Charakter unveränderlich iſt, nur dann, daß ein laſterhaftes Individuum unverbeſſerlich iſt, wenn das Laſter, mit dem wir es behaftet finden, aus ſeinem angeborenen Charakter entſpringt.

Daß der Charakter unveränderlich ſei, folgt ſchon aus dem ſtrengen Begriff des Charakters. Verſtehen wir nämlich unter Charakter das eigenthümliche Weſen eines Dinges oder diejenige herrſchende Eigenſchaft, die es zu Dem macht, was es im Unterſchiede von andern Dingen iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Charakter unveränderlich iſt. Denn alle Veränderungen eines Dinges können doch nur auf Grund ſeines Weſens vorgehen, das Weſen ſelbſt aber kann ſich nicht ändern; denn es bildet ja die beharrliche Grundlage aller Veränderungen. Würde das Weſen ſelbſt ein anderes, ſo würde eo ipso auch das Ding zerſtört, und es träte ein anderes an ſeine Stelle. Das Weſen kann alſo zwar aufgehoben werden, aber es kann, ſo lange, als es dauert, ſich nicht ändern. Das Weſen des Meſſers z. B. iſt, ein Inſtrument zum Schneiden, beſtehend aus Stiel und Klinge, zu ſein. Dieſer Charakter iſt unveränderlich. Ein Meſſer kann groß oder klein, ſcharf oder ſtumpf, ein- oder zweiſchneidig ſein. In dieſer Art von Eigenſchaften iſt es veränderlich. Aber ſein Weſen, ſeinen ſpecifiſchen Charakter, ein Schneideinſtrument mit Stiel und Klinge zu ſein, behält es unveränderlich trotz aller Veränderlichkeit in jenen Eigenſchaften. Verlöre es den Stiel, oder verlöre es die Klinge, ſo wäre es kein vollſtändiges Meſſer mehr, ſondern nur noch ein Theil eines Meſſers. Es kann alſo aufgehoben, zerſtört werden, aber es kann, ſo lange, als es dauert, ſeinen weſentlichen Charakter nicht ändern.

Daſſelbe nun gilt auch von allen Naturdingen und zuletzt auch vom Menſchen. Die unweſentlichen Eigenſchaften eines Steines, einer Pflanze, eines Thieres, eines Menſchen können ſich ändern; aber alle dieſe Veränderungen gehen nur innerhalb der Sphäre ſeines Weſens vor, das Weſen ſelbſt bleibt, ſo lange, als es dauert, unveränderlich daſſelbe. Dies folgt ſchon aus dem logiſchen Satze der Identität. Die Unveränderlichkeit des Charakters ſteht alſo a priori feſt. Wir

lernen sie nicht etwa erst aus der Erfahrung kennen, sondern sie ist a priori gewiß. Was sich an den Dingen verändert, das rechnen wir nicht zu ihrem Wesen, nicht zu ihrem specifischen Charakter.

Nur wenn man das Wort Charakter nicht in diesem strengen, sondern in jenem laxeren Sinne nimmt, wonach man den Complex sämmtlicher sowohl angeborener, als erworbener Eigenschaften eines Individuums, durch die es sich von andern Individuen unterscheidet, seinen Charakter nennt, nur dann kann man von Veränderlichkeit des Charakters sprechen. Denn aus diesem Complex von Eigenschaften können einige austreten, andere eintreten; das Individuum kann Eigenschaften, die es bisher besessen hat, verlieren und andere, die es bisher nicht besessen hat, erwerben. In diesem laxeren Sinne fassen die Darwinianer und mit ihnen der Philosoph des „Unbewußten", E. von Hartmann, den Charakter auf. Zwar definirt E. von Hartmann in dem Kapitel: „Das Unbewußte in Charakter und Sittlichkeit" (Abschnitt B, Kap. IV) den Charakter noch in wesentlicher Uebereinstimmung mit Schopenhauer, indem er sagt: „Der Charakter ist der Reactionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven, oder, was dasselbe sagt, die Zusammenfassung der Erregungsfähigkeiten jeder besondern Klasse von Begehrungen." („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 234.) „Wenn man eingestehen muß, daß die Erregung des Willens für uns ewig mit dem Schleier des Unbewußten bedeckt bleiben wird, so ist es nicht zu verwundern, daß wir auch die Ursachen nicht so leicht zu durchschauen vermögen, welche die verschiedene Erregungsfähigkeit der verschiedenen Begehrungen, oder die verschiedene Reaction des Willens verschiedener Individuen auf dieselben Motive bedingen; wir müssen uns eben vorläufig begnügen, in ihnen die innerste Natur des Individuums zu sehen, und nennen darum ihre Wirkung sehr bezeichnend Charakter, d. h. Merkmal oder Kennzeichen des Individuums." (Daselbst, S. 236.) Dieses ist doch nur mit andern Worten dasselbe, was Schopenhauer deutlicher so ausdrückt: „Die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaction auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt. Durch ihn ist die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche

die Motive hervorrufen, ſo zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Urſachen im engſten Sinne hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize.“ („Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 48.)

Aber während Schopenhauer den individuellen Charakter für unveränderlich erklärt, indem er lehrt: „Die in den verſchiedenen Menſchen ſo höchſt verſchiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moraliſche Werth des Menſchen beruht, iſt nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entſtehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, ſondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich“ („Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 258); ſo nimmt E. von Hartmann (Abſchnitt C, Kap. X, 2, „Der Individualcharakter“) vom Darwiniſtiſchen Standpunkt aus eine Variabilität des individuellen Charakters an. Jedoch ſieht auch er ſich genöthigt, zuzugeben, daß der Hauptttheil des Charakters unveränderlich iſt, daß es nur die unweſentlicheren, unwichtigeren Eigenſchaften deſſelben ſind, die ſich variiren laſſen. Er ſagt nämlich: „Nach der Deſcendenztheorie, wo der Artbegriff etwas Flüſſiges geworden iſt, ſteht ja jedes organiſche Individuum (alſo auch der erſte Menſch) in einer organiſchen Entwickelungsreihe, innerhalb deren er von ſeinen unmittelbaren Vorfahren einen ganzen Schatz charakterologiſcher Eigenthümlichkeiten als Erbtheil übernimmt, den er ſeinerſeits wieder durch die Eindrücke ſeines Lebens (bis zur Zeugung) modificirt ſeinen Nachkommen hinterläßt. Jeder Menſch bringt demnach den Hauptttheil ſeines Charakters mit auf die Welt; wie groß im Verhältniß zu dieſem der Theil iſt, den er ſich hinzu erwirbt, hängt von der Ungewöhnlichkeit und abnormen Beſchaffenheit der Verhältniſſe ab, in denen er ſich bewegt. In den allermeiſten Fällen reicht die Gewohnheit eines Menſchenlebens nicht aus, um in dem ererbten Charakter tief eingreifende Veränderungen hervorzubringen. Gewöhnlich beſchränkt ſich der erworbene Theil des Charakters auf neu hinzutretende unwichtigere Eigenſchaften, oder Verſtärkung vorhandener, oder Schwächung anderer durch Nichtgebrauch. Das letztere findet relativ im geringſten Maaße ſtatt, denn wie von allem Lernen das ſchwerſte das Vergeſſen des Erlernten iſt, ſo von

allen Charakterveränderungen die schwierigste die Unterdrückung und Abschwächung vorhandener Eigenschaften. Dieses ist es besonders, was Schopenhauer dazu veranlaßte, die Unveränderlichkeit des Charakters zu behaupten." („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 610 fg.)

Also auch, wenn man das Wort Charakter in weiterem Sinne nimmt und darunter nicht blos die angeborenen, sondern auch die erworbenen Eigenschaften, durch die sich ein Individuum von andern unterscheidet, versteht, ergiebt sich, was den Haupttheil des Charakters, die angeborenen Eigenschaften betrifft, die Unveränderlichkeit desselben.

Aber diese Erkenntniß der Unveränderlichkeit des Charakters hindert in praxi gar nicht, ethische Besserungsversuche zu machen. Denn, welches der unveränderliche Charakter eines Individuums sei, das wissen wir nicht a priori, sondern lernen es erst a posteriori, bei den Versuchen, es zu ändern und zu bessern, kennen. Auch der Arzt wird ja durch die Erkenntniß, daß gewisse Krankheiten unheilbar sind, nicht abgehalten, an einem Patienten Heilungsversuche zu machen, so lange er noch nicht weiß, ob die Krankheit, mit der der Patient behaftet ist, zu den unheilbaren gehört. Erst wenn er dieses weiß, giebt er alle Heilungsversuche auf. Und eben so hätte der ethische Erzieher erst dann die moralischen Besserungsversuche an einem Individuum aufzugeben, wenn er weiß, daß die Laster desselben die nothwendige Folge seines unveränderlichen Charakters sind. Vielleicht sind dieselben aber nur von Außen, durch Erziehung, Gewohnheit, Beispiel u. s. w. erworben, und die eigentlichen, bessern Charaktereigenschaften sind bisher blos unterdrückt worden, sind unentwickelt geblieben, haben nicht Gelegenheit gehabt, sich zu äußern und zu üben. Dann bedarf es blos einer entgegengesetzten Erziehung, entgegengesetzter Gewohnheit und entgegengesetzten Beispiels, um das Individuum zu bessern.

Auch Schopenhauer hat schon in seiner Weise gezeigt, daß aus der Unveränderlichkeit des Charakters nicht das Aufgeben der Versuche, den Charakter zu bessern, folge. „Aus der Unveränderlichkeit des empirischen Charakters", sagt er, „könnte sehr leicht die Folgerung zu Gunsten der verwerflichen Neigungen gezogen werden, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten,

oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtehen, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. Dieſe Folgerung aber iſt falſch. Denn obgleich unſere Thaten immer unſerm Charakter gemäß ausfallen, ſo iſt uns doch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung lernen wir, wie die Andern, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſere Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunſten des einen, noch des andern Theiles, der Entſcheidung des Charakters vorzugreifen; am erfolgenden Entſchluß werden wir ſehen, welcher Art wir ſind, und uns an unſern Thaten ſpiegeln." (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Charakter: Beſeitigung einer falſchen Folgerung aus der Unveränderlichkeit des empiriſchen Charakters.)

Einundvierzigster Brief.

Schopenhauer's verschiedene Stellung zu Kant im ersten und im zweiten der „beiden Grundprobleme der Ethik". — Dr. Friedrich Zange's gekrönte Preisschrift zur Vertheidigung Kant's gegen Schopenhauer. — Kritik dieser Preisschrift.

Das erste der beiden Schopenhauer'schen „Grundprobleme der Ethik", die Freiheit des menschlichen Willens und die Fragen, die sich daran knüpfen, habe ich, verehrter Freund, in meinen vorigen Briefen, wie ich hoffe, genügend genug erörtert, um Sie erkennen zu lassen, in welchen Punkten ich mit Schopenhauer übereinstimme und in welchen ich von ihm abweiche und seine Lehre einer Correctur bedürftig halte.

Ich gehe nun zu seinem zweiten „Grundproblem der Ethik" über, zu dem „Fundament der Moral".

In der Lehre von der Freiheit des Willens stand Schopenhauer mit seinem Gegensatze zwischen dem empirischen und intelligibeln Charakter noch ganz auf Kant'schem Standpunkte, gerieth aber durch diesen dualistischen Gegensatz in Widerspruch mit dem monistischen Grundgedanken seiner Philosophie, dem pantheistischen All-Einen.

In der Lehre vom Fundament der Moral hat er sich hingegen ganz von Kant losgemacht und hat ihn glücklich bekämpft.

Während nämlich Kant, nach Verbannung aller Neigungen, die Achtung vor dem Sittengesetz allein zur Quelle aller Handlungen von ächt moralischem Werth machte, so erklärt dagegen Schopenhauer das Mitleid für die alleinige Quelle derselben. Die moralische Triebfeder, lehrt Schopenhauer, muß schlechterdings eine reale,

von selbst auf uns eindringende, und zwar mit solcher Gewalt eindringende sein, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken antimoralischen Triebfedern zu überwinden vermag. Dies könne nur das Mitleid, aber nicht der abstracte Pflichtbegriff, der kategorische Imperativ. Der Begriff sei überhaupt ebenso unfruchtbar für die Tugend, wie für die Kunst. Daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächte moralische Triebfeder sei, werde durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt. (Vergl. Schopenhauer-Lexikon unter Moralisch, Moralität: die moralische Triebfeder.)

Gegen diese Lehre Schopenhauer's nun haben Andere wieder die Kant'sche Ansicht vertheidigt. Ja, die philosophische Facultät der Leipziger Universität hat für das Jahr 1869—70 eine „Untersuchung von Schopenhauer's Kritik des Kant'schen Fundaments der Ethik und Prüfung seines eigenen Moralprincips" zur Preisaufgabe gemacht und hat eine gegen Schopenhauer gerichtete, die Kant'sche Ansicht vertheidigende Schrift gekrönt, welche alsdann unter dem Titel erschienen ist: „Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip. Von E. M. Friedrich Zange. Gekrönte Preisschrift." (Leipzig, 1872, Breitkopf und Härtel.)

Daß sich der gekrönte Verfasser dieser Preisschrift die beabsichtigte Widerlegung Schopenhauer's und Vertheidigung Kant's recht sauer hat werden lassen, das wird ihm gewiß Niemand bestreiten. Aber daß er mit seinen gewundenen und erkünstelten Beweisen Schopenhauer's so einfache und einleuchtende Kritik der Kant'schen Lehre wirklich widerlegt habe, das muß ich bestreiten. Zange's 220 Seiten umfassende Kritik kann gegen den einfachen Grundgedanken der Schopenhauer'schen Kritik nicht aufkommen. Wie kurz und doch schlagend ist nicht Schopenhauer's Kritik: „Mit jener Forderung Kant's, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstracten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes echte Kunstwerk müßte durch wohlüberlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eins ist so verkehrt wie das andere." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 624.)

Man kann sich in der That das Falsche von Kant's Ansicht nicht

beſſer zum Bewußtſein bringen, als durch Vergleichung des Ethiſchen mit dem Aeſthetiſchen. Was würde man wohl zu einem Kunſtkritiker ſagen, der behauptete, nur dasjenige Kunſtwerk ſei echt und habe künſtleriſchen Werth, das nicht aus künſtleriſcher Neigung, aus einem ſchöpferiſchen, zum Produciren drängenden Kunſttriebe, ſondern wider alle künſtleriſche Neigung und Trieb aus reiner Achtung vor dem Kunſtgeſetz entſprungen iſt? Man würde ihn auslachen. Denn man ſieht ſofort ein, daß zum Produciren von Kunſtwerken die abſtracte Vorſtellung des Kunſtgeſetzes oder der Kunſtregel und die Achtung vor derſelben nichts hilft, ſondern vor allen Dingen künſtleriſche Kraft und künſtleriſcher Trieb dazu nöthig iſt. Denn ſonſt könnten ja alle Kunſttheoretiker auch Künſtler ſein, was aber durchaus nicht der Fall iſt.

Nun, mit der Tugend verhält es ſich ebenſo, wie mit der Kunſt. Der Begriff iſt für jene ſo unfruchtbar, wie für dieſe. Zur Tugend iſt nicht minder Kraft und Trieb wie zur Kunſt erfordert. Die bloße Vorſtellung der Pflicht, des Sollens, des kategoriſchen Imperativs, iſt den antimoraliſchen Triebfedern, dem Egoismus und der Bosheit gegenüber viel zu machtlos, um aus einem Sünder einen Tugendhelden machen zu können. Solche reale Mächte, wie die antimoraliſchen Neigungen und Triebe können nur durch eine ihnen überlegene reale Macht überwunden werden, und eine ſolche iſt wahrlich nicht der Pflichtbegriff, ſondern der natürliche mächtige Drang des Herzens zur Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Wo dieſer Drang fehlt, da bleibt der Pflichtbegriff völlig machtlos, ja es kommt gar nicht einmal zur lebendigen Vorſtellung der Pflicht. Die Vorſtellung deſſen, was geſchehen ſoll, iſt überhaupt in keinem praktiſchen Gebiete das Primäre, ſondern iſt überall ſecundär, iſt Folge eines Willens, der das will, was als ein Geſchehenſollendes vorgeſtellt wird. Erſt wenn ich etwas, das noch nicht realiſirt iſt, entſchieden *will*, dann entſteht in mir die Vorſtellung, daß es realiſirt werden *ſoll*.

Man braucht alſo nur mit Schopenhauer das Verhältniß des Willens zur Vorſtellung richtig zu erkennen, braucht nur einzuſehen, daß der Wille das Primäre, die Vorſtellung ſecundär iſt, um das Unhaltbare der Kant'ſchen Gründung der Moralität auf den Pflichtbegriff zu erkennen. Aber eben an jener Einſicht fehlt es den Her-

bartianern, und daher konnte der herbartianische Verfasser den Versuch machen, Kant gegen Schopenhauer zu rechtfertigen.

Dieser Versuch ist aber in meinen Augen völlig misglückt. Denn was der Verfasser gegen Schopenhauer's Moralitätsprincip, das Mitleid, einwendet, trifft theils gar nicht zu, theils läßt sich dasselbe auch gegen das Kant'sche, die Achtung vor dem Gesetz, einwenden. Der Verfasser leugnet nämlich zwar nicht, daß das Mitleid, welches den Menschen nicht kalt und gleichgültig am leidenden Nebenmenschen vorübergehen, welches aus den Frauen die „barmherzigen Schwestern" hervorgehen läßt, welches überhaupt schon so viel Gutes gestiftet und sich während des letzten Krieges von 1870—71 wieder so vortrefflich bewährt hat, etwas sehr Werthvolles und für die Sittlichkeit von großer förderder Bedeutung sei. Dann aber fährt er fort:

„Ist es aber auch in diesem Betracht eine sehr gute und die Sittlichkeit unter günstigen Umständen sehr fördernde Regung des Herzens, so ist es doch ein Product des Augenblicks, abhängig von den zufälligen oder natürlichen Umständen und Verhältnissen und dem Wechsel unterworfen wie diese; es ist keine bleibende, über dem Wechsel der Erscheinungen schwebende, beharrliche und jederzeit gegenwärtige Gesinnung."

Hiergegen ist erstens zu sagen: Es ist nicht wahr, daß das von Schopenhauer zur Quelle der echten Tugend gemachte Mitleid eine zufällige, dem Wechsel unterworfene Regung des Herzens sei; es ist vielmehr eine bleibende, beharrliche Gesinnung, so gut wie die Kant'sche Achtung vor dem Gesetz. Denn das Schopenhauer'sche Mitleid ist die aus der Durchschauung des principii individuationis, d. h. aus der intuitiven Erkenntniß der Wesenseinheit der in der Erscheinung getrennten Individuen entspringende Willensrichtung, die sich das „Neminem laede, imo omnes quantum potes juva" zum Grundsatz des Handelns macht. Daher ist der Feind in dieses Mitleid so gut eingeschlossen, wie der Freund, das Thier so gut, wie der Mensch; woraus schon herausgeht, daß dieses Mitleid ein allgemeines, über alle Wesen sich erstreckendes, also kein subjectives, sondern ein objectives, keine vorübergehende Anwandlung oder Laune, sondern eine feste, beharrliche Gesinnung ist. Sieht sich doch der Verfasser selbst genöthigt, zu sagen: „Müssen wir uns nun aber auch wundern, daß

ein so tief- und scharfsinniger Philosoph wie Schopenhauer nach dem Vorgange Kant's, den er seinen Meister nennt, wieder eine empirische Triebfeder wie das Mitleid zum Princip der Ethik machen konnte, so würden wir doch Schopenhauer im höchsten Grade Unrecht thun, wenn wir meinten, er habe mit seinem Mitleid nicht mehr bezeichnen wollen als die oben besprochene materielle oder empirische Triebfeder. Er sagt vielmehr: „Alle Liebe ist Mitleid." Er hält sein Mitleid für identisch mit der Liebe, welche der Apostel Paulus in seinem hohen Lied der Liebe 1. Kor. 13 schildert, und welche Christus durch sein Leben und seinen Tod verkündigte. Er hält deshalb seine Ethik für die eigentlich christliche Philosophie" u. s. w.

Nun, wenn das Schopenhauer'sche Mitleid mehr ist, als eine wandelbare empirische Triebfeder, — wozu alsdann der ganze Gegensatz, den der Verfasser zwischen Kant und Schopenhauer aufstellt, daß jener eine bleibende Gesinnung, dieser hingegen eine wandelbare Regung des Herzens zum Princip der Ethik mache? Dieser Gegensatz ist hinfällig.

Zweitens aber, wenn gegen das Schopenhauer'sche Mitleid eingewendet wird, daß es eine Triebfeder sei, die nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam sei, eine Quelle, die nicht immer fließe, sondern mitunter versiege, so läßt sich ganz Dasselbe gegen die Kant'sche Achtung vor dem Sittengesetz einwenden. Denn es giebt überhaupt keine Triebfeder, die zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam, kräftig, lebendig wäre, die nicht zu Zeiten und unter Umständen von andern, augenblicklich stärkern Triebfedern überwältigt würde. Die Achtung vor dem Sittengesetz ist so wenig eine perennirende Quelle wie das Mitleid oder die christliche Liebe. Jene versiegt unter Umständen so gut, wie diese. Denn es giebt psychische Zustände, wo das Sittengesetz, trotz aller Achtung vor demselben, entweder gar nicht oder nur sehr schwach und verdunkelt zum Bewußtsein gelangt, so gut wie es Zustände giebt, wo das Mitleid nicht aufkommt, sondern durch Hartherzigkeit überwältigt wird. Auch der Kunsttrieb ist ja nicht zu allen Zeiten thätig und lebendig, sondern intermittirt bisweilen. So wenig es aber einem echten Kunstwerk seinen Werth rauben kann, daß der Trieb und die Kraft, aus der es entsprungen, nicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen wirksam

iſt, ſo wenig kann es einer echt ſittlichen Handlung ihren Werth rauben, daß die Quelle, aus der ſie entſprungen, bisweilen intermittirt. Es iſt Schulmeinung, die durch die Erfahrung widerlegt wird, daß die ſittliche Triebfeder etwas Beharrliches in dem Sinne ſei, daß ſie zu jeder Zeit und unter allen Umſtänden wirke. Daſein und Wirkſamſein iſt zweierlei. Die ſittliche Geſinnung mag zwar immer da ſein, aber darum iſt ſie noch nicht immer eine ſich wirkſam äußernde, ſondern iſt häufig, wie andere Kräfte, latent. Und dies begegnet der Kant'ſchen Achtung vor dem Sittengeſetz nicht minder, als dem Schopenhauer'ſchen Mitleid. Darum hielt auch Schopenhauer das Mitleid allein nicht für ausreichend zu einem moraliſchen Lebenswandel, ſondern hielt daneben auch noch Grundſätze für nöthig. Obwohl nämlich Grundſätze und abſtracte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle oder erſte Grundlage der Moralität ſeien, ſo ſeien ſie doch zu einem moraliſchen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Reſervoir, in welchem die aus der Quelle der Moralität (dem Mitleid), welche nicht in jedem Augenblick fließt, entſprungene Geſinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Ohne feſtgefaßte Grundſätze würden wir den antimoraliſchen Triebfedern, wenn ſie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt ſind, unwiderſtehlich preisgegeben ſein. (Vgl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 214 fg.)

Hieraus geht genugſam hervor, daß Schopenhauer den Werth der Grundſätze, folglich der Vernunft, für die Sittlichkeit nicht leugnet, daß er in ihnen nur nicht die eigentliche Quelle derſelben ſieht, ſondern nur ein Hülfsmittel. Und darin müſſen wir ihm beiſtimmen. Auch der Künſtler bedarf neben dem ſchöpferiſchen Productionstriebe der Grundſätze, um jenen zur freien, reinen Wirkſamkeit zu bringen und alle kunſtwidrigen Neigungen zu unterdrücken. Aber die Grundſätze ſind darum noch nicht die Quelle ſeiner Productionen. Es käme ja gar nicht zum Faſſen ſolcher Grundſätze, wenn nicht künſtleriſcher Trieb in ihm vorhanden wäre, und eben ſo wenig käme es zum Faſſen ethiſcher Grundſätze, wenn nicht ethiſcher Trieb vorhanden wäre. Der Wille im Schopenhauer'ſchen Sinne bleibt alſo im Ethiſchen, ſo gut wie im Aeſthetiſchen, das Primäre, der Intellect mit ſeinen Grundſätzen das Secundäre. Wo kein Trieb, kein Wille zu einer

bestimmten Thätigkeit ist, da kommt es auch gar nicht zu leitenden und regelnden Grundsätzen dieser Thätigkeit.

Die Schopenhauer'sche Anerkennung der Unentbehrlichkeit der Grundsätze zum moralischen Lebenswandel ist dem gekrönten Verfasser sehr unbequem; er sucht sie daher für eine Inconsequenz, für einen Abfall vom System auszugeben: „Wenn Schopenhauer sagt: Ohne festgefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affecten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein, — so erkauft er dieses Zugeständniß offenbar durch eine Inconsequenz, durch einen Abfall von seinem eigenen System. Denn was verbirgt sich denn hinter jenen «Ableitungskanälen, durch welche die in den Grundsätzen aufbewahrte Gesinnung fließen soll», Anderes, als daß die Grundsätze selbst nun auf den Willen bestimmend einwirken sollen an Stelle des versiegten oder durch Leidenschaften abgesperrten Mitleids? Daß sie also noch viel größere Macht über den Willen haben sollen, als das Mitleid; denn «ohne sie würden wir den antimoralischen Triebfedern preisgegeben sein». Schopenhauer gesteht uns also hier indirect, ohne daß er es will, das zu, was wir oben behaupteten, daß im Kampfe der Leidenschaften und Gefühle feste Grundsätze, d. h. eine von jenen Triebfedern unabhängige sittliche Gesinnung allein die Sittlichkeit bewahren kann."

Gewiß gesteht Schopenhauer dies zu; aber inwiefern dieses Zugeständniß wider seinen Willen und ein Abfall von seinem System sein soll, ist nicht einzusehen. Denn dieses Zugeständniß hebt ja den Schopenhauer'schen Satz, daß das aus der Durchschauung des principii individuationis entspringende Mitleid die Quelle aller echten Tugend sei, nicht auf, sondern besagt nur, daß diese Quelle, um immer ungehemmt zu fließen, einer Unterstützung durch die Vernunft bedarf. Die Vernunft mit ihren Grundsätzen soll ja das Mitleid nicht wegräumen, sondern ihm Raum schaffen durch Wegräumung der dem Mitleid entgegenwirkenden antimoralischen Antriebe. Es ist also ganz falsch, was der Verfasser folgert, „daß die Grundsätze also noch viel größere Macht über den Willen haben sollen, als das Mitleid". Dies heißt Schopenhauer nicht auslegen, sondern ihm etwas unterlegen, was gar nicht in seinem Sinne liegt. Nach Schopenhauer sollen die Grundsätze nicht „an Stelle des abgesperrten Mitleids"

dies sei gar oft nicht einmal der Fall, und doch könne der Wille sittlich gut sein —, so ist dies richtig. Aber dieser Einwurf trifft Schopenhauer gar nicht; denn Schopenhauer's Lehre ist ja nicht diese, daß der auf das Wohl Anderer gerichtete Wille deshalb ein sittlich guter sei, weil er dies Wohl *wirklich* fördert, sondern deshalb, weil er es uneigennützig fördern *will*, weil er die Förderung desselben sich zum Zweck setzt. Schon dieses Wollen des fremden Wohls, nicht aber erst das wirkliche Herbeiführen desselben, ist also nach Schopenhauer das Kennzeichen des echt moralischen Willens. Schopenhauer weiß so gut, wie der gekrönte Verfasser, daß die wirkliche Herbeiführung des fremden Wohls auf Hindernisse stoßen kann, ohne daß darum der es bezweckende Wille seinen sittlichen Werth verliert.

Handlung, die nicht auf eine Befriedigung des Willens, auf ein Wohl abzweckte. Auch die sittlichen Handlungen bezwecken ein Wohl, wenngleich sie dasselbe in etwas Anderes setzen, als die egoistischen. Soll also schon die Richtung auf das Wohl, auf die Befriedigung des Willens, ein ethisches System zu einem eudämonistischen machen, so giebt es überhaupt keine andern, als eudämonistische Systeme. Auch diejenigen ethischen Systeme, die gegen den Eudämonismus hochtrabend polemisiren und sich einbilden, frei von allem Eudämonismus zu sein, sind im Grunde eudämonistische. Den Schopenhauer'schen Satz: „Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen", wird nun einmal keine Schulweisheit im Stande sein umzustoßen. Schopenhauer hat auch hier, wie in so vielem Andern, das Leben und die Erfahrung für sich. Man nenne doch einmal eine Tugend, die nicht auf ein Wohl abzweckte. Die Cardinaltugenden der Alten, die christlichen Grundtugenden, die den Herbart'schen Ideen entsprechenden Tugenden, — alle diese sind Tugenden nur, weil sie ein bestimmtes Wohl bezwecken und herbeiführen und das entgegengesetzte Wehe beseitigen. Auch die von Herbart an die Spitze aller Ideen gesetzte „Idee der sittlichen oder innern Freiheit", auf die der Verfasser so großes Gewicht legt und deren Vernachlässigung er Schopenhauer zum Vorwurf macht, bezweckt ja ein inneres Wohl, ist also, wenn Richtung auf das Wohl eudämonistisch ist, ebenfalls eudämonistisch.

Das Prädicat eudämonistisch kann wohlverstanden einer Ethik nicht darum zum Vorwurf gereichen, weil sie Wohlsein, Befriedigung des Willens zum Endzweck macht — denn es giebt überhaupt keine andere Ethik, wenngleich sich nicht jede dies zum Bewußtsein bringt, — sondern nur darum, weil sie das Wohlsein, die Eudämonie, in etwas Falsches setzt, weil sie Scheinwohl statt des wahren Wohls zum Endzweck macht, wie ich dies bereits in meiner Schrift „Das sittliche Leben" ausgeführt habe. Nicht das Streben nach den Gütern und Genüssen des Lebens ist verwerflich, sondern die Verkehrung der wahren Rangordnung der Güter und Genüsse.

Wenn der Verfasser in der oben angeführten Stelle sagt, daß das Bestreben, das Wohl Anderer zu fördern, nicht deshalb sittlich werthvoll sei, weil dadurch das Wohl des Andern wirklich gefördert wird —

dies ſei gar oft nicht einmal der Fall, und doch könne der Wille ſittlich gut ſein —, ſo iſt dies richtig. Aber dieſer Einwurf trifft Schopenhauer gar nicht; denn Schopenhauer's Lehre iſt ja nicht dieſe, daß der auf das Wohl Anderer gerichtete Wille deshalb ein ſittlich guter ſei, weil er dies Wohl *wirklich* fördert, ſondern deshalb, weil er es uneigennützig fördern *will*, weil er die Förderung deſſelben ſich zum Zweck ſetzt. Schon dieſes Wollen des fremden Wohls, nicht aber erſt das wirkliche Herbeiführen deſſelben, iſt alſo nach Schopenhauer das Kennzeichen des echt moraliſchen Willens. Schopenhauer weiß ſo gut, wie der gekrönte Verfaſſer, daß die wirkliche Herbeiführung des fremden Wohls auf Hinderniſſe ſtoßen kann, ohne daß darum der es bezweckende Wille ſeinen ſittlichen Werth verliert.

Zweinndvierzigster Brief.

Verhältniß der Ethik Schopenhauer's zu seiner Metaphysik. — Der Realismus seiner Ethik als Gegenbeweis gegen den Idealismus seiner Metaphysik.

Als ich, verehrter Freund, Schopenhauer's Idealismus besprach und Ihnen zeigte, wie falsch die Beschuldigung sei, daß er die Erscheinung zum bloßen Schein, zum Gaukelbild im Kopfe des vorstellenden Subjects mache (vergl. den zwanzigsten Brief, fg.), dachte ich nicht daran, daß eigentlich schon die Schopenhauer'sche Ethik ein schlagender Gegenbeweis gegen diese Beschuldigung ist. Jetzt aber, wo ich von der Ethik spreche, fällt es mir ein, und Sie mögen mir daher gestatten, es nachträglich in einigen Sätzen auszuführen.

Mit dem absoluten Idealismus ist keine Ethik vereinbar. Denn, sind die andern Wesen außer uns blos unsere Vorstellungen, welche Pflichten könnten wir gegen sie haben? Pflichten, seien es Rechts- oder Liebespflichten, kann es nur gegen reale Wesen geben. Gegen bloße Phantome oder Hirngespinnste braucht man weder gerecht, noch mitleidig zu sein und zu handeln. Der schrankenloseste Egoismus ist die allein richtige Consequenz des absoluten Idealismus. „Ich allein bin, und außer mir ist nichts" — so lautet die Weltanschauung des absoluten Idealisten, und aus derselben folgt: „Mich allein und kein anderes Wesen habe ich bei meinen Handlungen zu berücksichtigen." Schopenhauer nennt den absoluten, die objective Welt für bloßes Phantom oder Hirngespinnst haltenden Idealismus den theoretischen Egoismus. Aber dieser theoretische hat, wo es mit ihm Ernst ist, nothwendig den praktischen Egoismus zur Folge.

Nun hat aber doch Schopenhauer eine Ethik geliefert und hat in dieſer den praktiſchen Egoismus als die durch das Mitleid allein zu beſiegende antimoraliſche Triebfeder bezeichnet. Wie könnte er dabei abſoluter Idealiſt geweſen ſein? Welches Recht hätte er als abſoluter Idealiſt, den Egoismus antimoraliſch zu nennen, und wie käme er dazu, das Mitleid als die allein den antimoraliſchen Triebfedern gewachſene moraliſche Triebfeder zu bezeichnen, da doch Mitleid gar nicht möglich iſt, wenn man die andern Weſen für bloße Phantome hält?

Alſo: Schopenhauer war kein abſoluter Idealiſt. Denn ſonſt hätte er keine Ethik liefern können, in der er das Mitleid als die allein ächt moraliſche Triebfeder aufſtellt. Das Mitleid hat die Realität der Weſen, gegen die es zu üben iſt, — und nach der Schopenhauer'ſchen Ethik iſt es nicht blos gegen die Menſchen, ſondern auch gegen die Thiere zu üben, — zur Vorausſetzung. Der Mitleidige hält nicht, wie der Egoiſt, ſich allein für real.

Schopenhauer ſelbſt hat in dem Schlußparagraphen ſeiner „Beiden Grundprobleme der Ethik" (§. 22: „Metaphyſiſche Grundlage") gezeigt, wie entgegengeſetzt die dem Egoismus zu Grunde liegende Weltanſchauung gegen die dem Mitleid zu Grunde liegende iſt. Der Egoiſt finde im eigenen Selbſt allein das wahre Sein, alles Andere ſei ihm Nicht-Ich und ihm fremd. Dagegen ſei die Erkenntniß, daß das wahrhaft Seiende nicht blos im eigenen Ich, ſondern auch in jedem andern Weſen außer uns exiſtirt, für welche Erkenntniß im Sanskrit die Formel tat-twam-asi, d. h. „das biſt Du", der ſtehende Ausdruck iſt, die dem Mitleid zu Grunde liegende Erkenntniß.

Hieraus können Sie entnehmen, daß zwiſchen Schopenhauer's Metaphyſik und ſeiner Ethik kein Widerſpruch beſteht. Die Beſchuldigung, in jener ſei er Idealiſt, der die Außenwelt für bloßen Schein erklärt, in dieſer hingegen preiſe er ein Princip des Handelns, das die Realität der Andern zur Vorausſetzung habe, iſt falſch. Seine Metaphyſik erkennt vielmehr das wahrhaft Seiende, das all-eine Weſen, den Willen, in allen durch die Individuation getrennten Erſcheinungen als gegenwärtig an. Dem entſprechend ſtellt ſeine Ethik die dieſer weſentlichen Identität des Vielen entſprechende Geſinnung, das Mitleid oder die Liebe (caritas), durch welche die

theoretiſch erkannte Einheit auch praktiſch realiſirt wird, als die Quelle aller Tugend hin. Wir ſind *eines* Weſens, lehrt Schopenhauer, wir ſind Objectivationen oder Erſcheinungen des All-Einen; alſo iſt es antimoraliſch, die Andern außer uns als bloßes *Nicht-Ich*, als uns abſolut fremde Weſen zu behandeln. Wir ſind als Individuen nicht abſolut; alſo dürfen wir auch praktiſch unſer Ich nicht verabſolutiren.

Wo ſteckt da der Widerſpruch zwiſchen der *Ethik* und *Metaphyſik*? Iſt nicht vielmehr jene die nothwendige Folge dieſer? Und iſt der *Realismus der Ethik* nicht ein Gegenbeweis gegen den *Idealismus der Metaphyſik*?

Dreiundvierzigſter Brief.

Der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt als ungelöſt ſtehen bleibender Reſt in der Schopenhauer'ſchen Philoſophie.

Sie erwidern, verehrter Freund, auf mein Voriges, das Mitleid ſei allerdings die allein richtige, der metaphyſiſchen Einheit des Willens entſprechende praktiſche Conſequenz, und inſofern beſtehe kein Widerſpruch zwiſchen Schopenhauer's Metaphyſik und ſeiner Ethik. Aber, fragen Sie, wie kommt es denn, wenn der Wille an ſich einer iſt, daß in der Welt, die doch die Erſcheinung oder Objectivation dieſes einen Willens iſt, überhaupt Mitleid nöthig iſt? Mitleid ſetze doch Leid voraus, dieſes aber entſtehe durch den Kampf der Weſen gegen einander, durch die Eris, die Schopenhauer ſelbſt für eine Hauptquelle des allem Leben weſentlichen und unvermeidlichen Leidens erklärt habe. („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 393). Wie komme aber der an ſich eine Wille zu dieſer Zwietracht zwiſchen ſeinen realen Erſcheinungen, die das Leid gebiert, gegen welches dann das Mitleid als Heilmittel nöthig wird? Müßte nicht der an ſich, ſeinem Weſen nach eine Wille, auch in ſeiner Erſcheinung, ſeiner Objectivation, nur Einheit und Harmonie zeigen, ſo daß es des Mitleids gar nicht bedürfte? Entweder, meinen Sie, iſt die Einheit des Willens keine wirkliche, oder das Leiden bleibt unerklärt, bleibt als ungelöſtes Räthſel auch noch in der Schopenhauer'ſchen Philoſophie ſtehen.

Sie haben damit, verehrter Freund, die ſchwache Seite nicht blos der Schopenhauer'ſchen, ſondern überhaupt aller pantheiſtiſchen Metaphyſik aufgedeckt. Nicht blos mit dem Theismus reimt ſich das Uebel und das Leiden der Welt nicht zuſammen, ſondern auch mit dem

Pantheismus nicht. Schopenhauer selbst hat Dies eingesehen, ja hat es schärfer und entschiedener ausgesprochen, als irgend Einer. Dem Pantheismus, sagt er, ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch aber nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die blos dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen. Wer dies deutlich ins Auge faßt, wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 399, 737.) Die Uebel und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum Theismus, daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen sich zu helfen suchte. Der Pantheismus nun aber sei jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. („Welt als Wille und Vorstellung", II, 676, 737. „Parerga", I, 67, 73.)

Nun hat Schopenhauer zwar gemeint, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er dem All-Einen den Titel Gott nahm. Aber da er damit nicht den pantheistischen Grundgedanken des All-Einen hat aufgeben wollen, vielmehr ausdrücklich sich zu dem ἓν καὶ παν der Pantheisten bekennt („Welt als Wille und Vorstellung", II, 736), ja sogar sich rühmt, daß seine Philosophie zuerst gezeigt, was dieses Eine der Pantheisten sei (daselbst); so kehrt auch gegen ihn noch die Frage wieder: Wie kommt das all-eine Grundwesen dazu, sich in seinen eigenen Erscheinungen so zu entzweien und zu bekämpfen, daß daraus jene ungeheuern Uebel und entsetzlichen Qualen entstehen, von denen die Welt zu erzählen hat? Wie ist in der Erscheinung des all-einen Wesens überhaupt Egoismus, die Quelle alles Uebels, möglich?

Die Lösung dieser Frage, die Schopenhauer giebt, ist folgende: „Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, dem Willen entsprossenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erschei-

nungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjects und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also blos mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewußt ist; da mit seinem Bewußtsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst giebt ihm schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion diese Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der gränzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatze des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objectivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur

als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor." („Welt als Wille und Vorstellung", I, 391 fg.)

Hiemit ist zwar das Wesen des Egoismus vortrefflich charakterisirt. Denn der Egoismus besteht wesentlich in dem hier geschilderten Gegensatz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, in dem Sich-allein-für-real-halten jedes Individuums gegenüber allem Andern, weil jedes Individuum nur von seiner eigenen Realität, nicht aber auch von der Realität der Andern ein unmittelbares Bewußtsein, ein Gefühl hat. Aber wie das All-Eine, der Weltwille, der doch nicht blos in einem, sondern in allen Individuen existirt, sich also in Allen fühlen muß, zu jener kolossalen Verblendung in jedem Einzelnen kommt, sich eben nur in ihm für real existirend zu halten, seine Existenz in allen übrigen aber zu verkennen, — das ist damit nicht erklärt. Diese Verblendung durch das principium individuationis bleibt in dem Schopenhauer'schen All-Einen als unerklärter Rest stehen, und ich kann daher dem Selbstruhm Schopenhauer's, daß sämmtliche Systeme, mit Ausnahme des seinigen, Rechnungen seien, die nicht aufgehen, einen Rest lassen, oder, um ein chemisches Gleichniß zu brauchen, einen unauflöslichen Niederschlag („Parerga", I, 73) — nicht beistimmen. Der all-eine Weltwille, der, trotz seiner All-Einheit, im Egoismus der Individuen den „innern Widerstreit mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung" bringt, der „die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt" u. s. w., ist und bleibt ein ungelöstes Räthsel.

Die Einheit und Harmonie des Weltwillens kommt nach Schopenhauer nur in dem Makrokosmos, in der Zweckmäßigkeit des großen Ganzen zur Erscheinung; sie zeigt sich hier in dem wechselseitigen Sich-anpassen und Sichbequemen der Erscheinungen an einander. Sie ist aber nicht mächtig genug, den innern Widerstreit des Willens, der in dem Kampf der Individuen gegen einander zur Erscheinung kommt, zu tilgen. „Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Accomodation, die Species im Organischen und die allgemeinen

Naturkräfte im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objectivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Species und im beſtändigen Ringen der Erſcheinungen jener Naturkräfte miteinander." („Welt als Wille und Vorſtellung", I, 192.)

Die Einheit des Weltwillens reicht alſo nicht herab bis zu den Individuen; ſie bleibt im Makrokosmos ſtecken; ſie iſt keine durchgreifende. Woher dies aber komme, hat Schopenhauer nicht erklärt. Denn die Erklärung durch die Blendung des principii individuationis halte ich für keine, da dieſe Blendung eben ſelbſt der Erklärung bedarf. Wie kommt denn das All-Eine dazu, ſich in jedes einzelne Individuum ſo zu verlieren, daß es in ihm allein zu exiſtiren wähnt und von ſeiner gleichzeitigen Exiſtenz in allen übrigen nichts weiß, ſo daß Jeder das Daſein und Wohlſein aller Uebrigen ſeinem eigenen rückſichtslos opfert? —

Dieſes Räthſel hat Schopenhauer nicht gelöſt.

Vierundvierzigster Brief.

Urſprung und Charakter des Schopenhauer'ſchen Peſſimismus. — Gegenüberſtellung deſſelben gegen den Leibniz'ſchen Optimismus und Kritik beider.

Das in meinem vorigen Briefe bezeichnete Welträthſel, der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt, der im Egoismus zur fürchterlichen Offenbarung gelangt, iſt es, was Schopenhauer zum Peſſimiſten gemacht hat, und man kann daher ſeinen Peſſimismus füglich einen ethiſchen nennen, da er aus der Betrachtung der ethiſchen Beſchaffenheit der Welt entſprungen iſt. Es iſt daher falſch, denſelben lediglich für einen ſubjectiven, aus dem düſtern, melancholiſchen Temperament Schopenhauer's entſprungenen auszugeben, wie die Gegner thun.

Optimismus und Peſſimismus entſpringen allerdings bei vielen Menſchen aus rein ſubjectiven Gründen; wir finden im Leben Menſchen, die optimiſtiſch, und wieder andere, die peſſimiſtiſch geſtimmt ſind. Wen das Leben befriedigt, wem es innerlich und äußerlich wohlgeht, weſſen Geſundheits- und Gemüthszuſtand frei von Schmerzen, weſſen Beziehungen zur Natur und zur menſchlichen Geſellſchaft, in der er lebt, frei von Hemmungen und Störungen ſind, der neigt ſich natürlicherweiſe zum Optimismus. Bei wem das Gegentheil der Fall iſt, der neigt ſich zum Peſſimismus. Denn es iſt eine pſychologiſche Eigenthümlichkeit des Menſchen, daß er die Farbe ſeines Innern auf die äußern Objecte überträgt. Iſt es in ihm licht und heiter, ſo iſt die ganze Welt licht und heiter; iſt es in ihm trübe und finſter, ſo iſt die ganze Welt trübe und finſter. Steht es mit ihm gut, ſo iſt die

ganze Welt gut; ſteht es mit ihm ſchlecht, ſo taugt die ganze Welt nichts. Nicht was die Dinge objectiv und wirklich ſind, ſondern was ſie für ihr Glück ſind, beſtimmt das Urtheil der Meiſten. Daher kann es auch kommen, daß ſie im Leben zu der einen Zeit Optimiſten, zu einer andern Zeit wieder Peſſimiſten ſind. In der hoffnungsreichen Jugend ſind ſie gewöhnlich optimiſtiſch geſtimmt, im enttäuſchten Alter dagegen peſſimiſtiſch.

Der philoſophiſche Optimismus und Peſſimismus hingegen iſt anderer Art. Er hat nicht in ſubjectiven Stimmungen, noch auch in Zeitverhältniſſen ſeinen Grund. Schopenhauer wenigſtens hat ſich gegen eine ſolche Ableitung ſeines Peſſimismus verwahrt. Er ſchrieb an mich am 15. Juli 1855, nach dem Erſcheinen des Kuno Fiſcher'ſchen „Leibniz": „Von Kuno Fiſcher's «Geſchichte der neuern Philoſophie» habe den zweiten Band durchſtöbert, der blos bis vor Kant geht, werde aber doch ſchon darin obiter ein wenig (extra ordinem) beſprochen. Von der Hegelei unheilbar verdorben, conſtruirt er die Geſchichte der Philoſophie nach ſeinen aprioriſchen Schablonen, und da bin ich als Peſſimiſt der nothwendige Gegenſatz des Leibniz als Optimiſten, und das wird daraus abgeleitet, daß Leibniz in einer hoffnungsreichen, ich aber in einer deſperaten und malheureuſen Zeit gelebt habe. Ergo, hätte ich 1700 gelebt, ſo wäre ich ſo ein gelecter, optimiſtiſcher Leibniz geweſen, — und dieſer wäre ich, wenn er jetzt lebte! So verrückt macht die Hegelei. Obendrein aber iſt mein Peſſimismus von 1814—18 (da er complet erſchien) erwachſen; welches die hoffnungsreichſte Zeit nach Deutſchlands Befreiung war."

In der That verdienten der Leibniz'ſche Optimismus und der Schopenhauer'ſche Peſſimismus nicht den Namen des philoſophiſchen, wenn ſie aus Zeitumſtänden entſprungen wären. Auch wäre nicht einzuſehen, warum gerade nur Schopenhauer Peſſimiſt wurde, wenn der Peſſimismus in den damaligen Zeitverhältniſſen begründet war. Ich habe in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" gezeigt, welches der objective, philoſophiſche Urſprung des Schopenhauer'ſchen Peſſimismus iſt. Doch leugnen will ich allerdings nicht, daß die beſondere Form und Farbe, die der Peſſimismus bei Schopenhauer angenommen, eine ſubjectiv bedingte, von der Individualität Schopenhauer's und ſeinen Lebensverhältniſſen tingirte iſt.

Ueberhaupt läßt sich ja Subjectives und Objectives nicht so trennen, daß nicht auch die objectivste Philosophie subjectiv gefärbt wäre. Ich selbst habe in der eben erwähnten Schrift neben dem objectiven Ursprung des Schopenhauer'schen Pessimismus auch die subjective Quelle in der Persönlichkeit Schopenhauer's aufgedeckt, aus der sein Pessimismus Nahrung ziehen und aus der er Form und Farbe annehmen mußte. Schopenhauer selbst hat in dem, was er über die nothwendige Melancholie aller hochbegabten Geister, aller echten Genies gesagt, den Erklärungsgrund davon gegeben, daß er sich zum Pessimismus neigte.

Der Maßstab, den das Genie an die Welt legt, ist ein zu hoher, das ästhetische und sittliche Ideal, das es in sich trägt, ein zu reines, als daß die niedrige und gemeine Welt nicht grell davon abstechen sollte. Daher der Pessimismus der Genies. Dagegen fühlen sich die Philister in dieser gemeinen Welt ganz behaglich; sie sind in ihr zu Hause, während sich das Genie in ihr fremd fühlt. Alles dies hat Schopenhauer in seiner Lehre vom „Genie" sehr gut auseinandergesetzt, und sein Pessimismus, soweit er persönlich bedingt war, ist daraus zu erklären. Was aber Leibniz betrifft, so mußte dieser, selbst wenn er sich persönlich zum Pessimismus geneigt hätte, schon darum Optimist werden, weil sein System ein theologisches war. Alle theologischen Systeme, mögen sie nun die Welt theistisch als ein Werk, oder pantheistisch als eine Erscheinung Gottes, eine Theophanie, betrachten, sind nothwendig optimistisch. Nur Inconsequenz wäre es, wenn sie es nicht wären. Denn wie der Urheber der Welt vollkommen ist, so muß auch sein Werk vollkommen sein. Ein Gott kann kein Pfuscher sein; — oder pantheistisch geredet, ein vollkommener Weltgeist kann sich in keine unvollkommene Welt verkörpern. Erscheint uns die Welt unvollkommen, so ist nicht sie Schuld, sondern unser beschränkter Blick, der für Fehler hält, was Vortrefflichkeit ist. So fordert es die Consequenz der Theologie. Kein Wunder daher, daß Leibniz's System optimistisch ist. Das Uebel ist nach ihm ein nothwendiges Element der besten Welt, denn Gott hat von allen möglichen Welten die beste gewählt, und in dieser besten Welt findet sich das Uebel; also muß das Uebel ein nothwendiges Element der besten Welt sein. Hätte es in ihr fehlen können, so hätte es der göttliche

Urheber gewiß weggelaſſen. Es iſt gerade ſo, wie wenn man, von der Unfehlbarkeit eines Autors überzeugt, die Fehler in ſeinen Werken für nothwendige hält, weil er ſie ſonſt nicht zugelaſſen hätte.

Solchen theologiſchen, vom Schöpfer auf das Werk ſchließenden Syſtemen gegenüber ſind offenbar die von theologiſchen Vorausſetzungen freien Syſteme, die von der Beſchaffenheit des Werks auf den Schöpfer ſchließen, im Vortheil. Sie brauchen die Uebel und Fehler der Welt nicht zu vertuſchen, brauchen ſich nicht zu zwingen, handgreifliche Mängel als Vorzüge und Schönheiten auszulegen.

Treffend urtheilt Friedrich von Schlegel in ſeiner „Geſchichte der alten und neuen Literatur", die ſonſt in philoſophiſchen Fragen gerade nicht angeführt zu werden verdient, über Leibniz's „Theodicee": „Seine berühmte «Theodicee» oder Rechtfertigung Gottes wegen des vielen unleugbar in der Welt vorhandenen Uebels und Böſen beantwortet dieſe der natürlichen Vernunft ſich immer aufdringende Frage mit der klugen Gewandtheit eines geübten Diplomatikers, der es ſich zur Pflicht macht, die Seite, welche ſeinem Monarchen die vortheilhafteſte iſt, überall herauszukehren und zu benutzen, der hingegen, wo ſich etwa eine ſcheinbare oder wirkliche Schwäche findet, die der Gegner benutzen könnte, dieſelbe ſorgfältig zu verſchweigen oder dem Auge zu entziehen ſucht. Die Antwort Leibniz's, gegen die Voltaire ſeinen ganzen Spott gerichtet hat, daß dieſe Welt unter allen möglichen die beſte ſei, hat in unſern Tagen ihr Gegenſtück gefunden in der Anſicht eines berühmten Denkers, der, weil er Alles aus dem Ich herleitet, demzufolge dafürhält, die Welt ſei nur dazu hervorgebracht, daß das Ich ſich daran ſtoßen und im Kampf dagegen die eigene Kraft entwickeln ſoll: zu welchem Endzweck denn jede Welt, wie ſie übrigens auch beſchaffen ſein möge, tauglich und alſo immer gut genug ſei. Aber weder dieſe äußerſt ſpartaniſche, noch jene künſtliche diplomatiſche Antwort können dem Gefühl oder der Philoſophie genügen."

Die „künſtliche diplomatiſche" Antwort, die Schlegel hier Leibniz vorwirft, iſt mehr oder weniger eine Eigenthümlichkeit aller von theologiſchen Vorausſetzungen ausgehenden Syſteme. Dieſe alle müſſen das Uebel und das Böſe entweder vertuſchen, oder für nothwendig zur beſten Welt, für ein Element, das in ihr nicht fehlen darf, erklären. Will man eine von diplomatiſchen Winkelzügen freie Erklärung des

Böſen und des Uebels, ſo hat man ſich nicht an die von der Theologie beeinflußten, ſondern an die antitheologiſchen Syſteme zu wenden. Sollten dieſe auch, wie das Schopenhauer'ſche, das Uebel und das Böſe übertreiben, ſo ſind ſie doch immer der Wahrheit näher und aufrichtiger, als die theologiſch-optimiſtiſchen.

Wendet man von Leibniz's optimiſtiſcher Theorie ſeine Blicke weg auf das praktiſche Leben der Menſchen, ſo wird man einen auffallenden Contraſt gewahr. Dort, in Leibniz's Theorie, Nothwendigkeit des Uebels in der beſten Welt; hier, im praktiſchen Leben, unaufhörliches Ringen, das Uebel aus der Welt zu ſchaffen, um die möglichſt beſte Welt herzuſtellen. Der geſunde praktiſche Menſchenverſtand iſt alſo anderer Anſicht, als Leibniz's Gott; er hält das Uebel nicht für ein nothwendiges Element der beſten Welt, ſondern für eine fortzuſchaffende Verunſtaltung der beſten Welt. Woher dieſes raſtloſe Bemühen der Menſchen, Uebel abzuſtellen, wenn doch ohne Uebel keine dem göttlichen Plane entſprechende Welt möglich iſt? Warum hat denn derſelbe Gott, der das Uebel als nothwendig in ſeine beſte Welt aufgenommen, dem Menſchen, ſeinem Geſchöpfe, nicht Zufriedenheit mit dieſer ſeiner Anordnung, ſondern vielmehr den Trieb, ihr entgegenzuwirken, eingepflanzt?

Ich weiß wohl, daß die Optimiſten dieſe meine Bemerkung thöricht nennen werden. Siehſt du denn nicht ein, werden ſie ſagen, daß, wenn Gott dem Menſchen Zufriedenheit mit dem Uebel eingepflanzt hätte, der Zweck, wegen deſſen er das Uebel angeordnet, ganz verloren ginge? Denn eben, um das Uebel zu bekämpfen und in dieſem Kampfe ſeine Kräfte zu ſtählen und zu entwickeln, dazu hat Gott das Uebel dem Menſchen beigeſellt. In einem reinen Schlaraffenleben, wo ihm die Tauben gebraten in den Mund flögen, würde der Menſch vor lauter Langeweile umkommen. Sollte der Menſch Reiz und Sporn zur Thätigkeit haben, ſo mußten Uebel auf ihn eindringen.

O, ich kenne dieſes optimiſtiſche Lied. Ich kann Ihnen auch ſogar einige Poeten, die es geſungen, namhaft machen. Uz ſingt z. B. in ſeiner „Kunſt, ſtets fröhlich zu ſein":

Der weichen Lüfte Hauch entkräftet auch die Seelen,
Daß Männer, die du ſahſt Gefahr und Ehre wählen

Der Ehre Dornenbahn nicht mehr begierig gehn
Und keiner großen That ſich freudig unterſtehn.
Wie trunken taumeln ſie durch buntgemalte Scenen,
Ihr Auge kennt nicht mehr des Mitleids edle Thränen,
Verſchloſſen iſt ihr Ohr dem lauten Ruf der Pflicht,
Sie kennen ſich nicht mehr und kennen Andre nicht.
Sie werden, wenn ihr Geiſt zum wahren Menſchenleben
Sich einſt ermuntern ſoll, dem Unglück übergeben,
Dem Sklaven des Geſchicks, der unter banger Nacht
Und jammerndem Geheul in ſeiner Höhle wacht,
Der unter ſtrenger Zucht die Trägheit aufzuwecken
Und Laſter, welche tief im Herzen ſich verſtecken,
Doch auszurotten weiß, vermeſſ'nen Uebermuth
Und ſtolze Härtigkeit und wilder Lüſte Brut.
Des Unglücks rauhe Hand muß uns von Freuden trennen,
Die uns verderblich ſind: dann lernen wir erkennen,
Daß nur der Weiſe groß, nur er beglückt und frei
Und keine wahre Luſt, als bei der Tugend ſei.
Und wie, zu aller Zeit beſtürmt von Ungewittern,
Die Eiche, wann im Wald Geſträuch und Espe zittern,
Vor keinem Ungeſtüm den ſtolzen Nacken beugt,
Stets tiefre Wurzel ſchlägt und immer höher ſteigt:
So wird die Tugend ſtark und ſicher unter Leiden,
Die leicht verzärtelt wird im Schoße ſanfter Freuden.

Und läßt nicht Goethe im Prolog des „Fauſt" den Herrn ſagen:

Des Menſchen Thätigkeit kann allzu leicht erſchlaffen,
Er liebt ſich bald die unbedingte Ruh';
Drum geb' ich gern ihm den Geſellen zu,
Der reizt und wirkt, und muß, als Teufel, ſchaffen.

Und ſehnt ſich nicht in Jordan's „Demiurgos" Agathodämon nach einer Lebenslaſt:

Ich nannt' es Qual,
Was ich empfand, wenn ich auf jedem Schritt
An einer Hoffnung Schiffbruch litt
Und jedes Bild aus meinem Geiſterland
Nur graß verzerrt im Leben wiederfand,
Wenn Alles, was ich liebend unternahm,
Nur halb und falſch zu Stande kam.

Jetzt aber, auf dem Gipfel des Gelingens,
Ergreift ein Sehnen mich wie Heimweh faſt
Nach jenen Tagen ungeſtillten Ringens:
Es hungert mich nach einer Lebenslaſt.

O, ich kenne dieſe Apologien des Unglücks und des Uebels. Aber wahr daran iſt nur dieſes, daß der Menſch, wenn er ſeine Kräfte entwickeln, wenn er nicht in einem weichlichen Genußleben erſchlaffen ſoll, Bedürfniſſe haben, und daß er zur Befriedigung derſelben ſeine phyſiſchen, intellectuellen und moraliſchen Kräfte anſtrengen muß. Aber Bedürfniſſe und Anſtrengung ſind an ſich noch keine Uebel. Bedürfniß nach Speiſe und Trank iſt kein Uebel, Bedürfniß nach Erkenntniß iſt auch kein Uebel, Bedürfniß nach der Gerechtigkeit iſt auch kein Uebel. Das eigentliche Uebel beginnt erſt da, wo die phyſiſchen, intellectuellen und moraliſchen Bedürfniſſe trotz aller Anſtrengung unbefriedigt bleiben, wo ihrer Befriedigung überlegene feindliche Mächte entgegenwirken, wo ſie auf unüberwindliche Hinderniſſe ſtößt. Die natürlichen Bedürfniſſe ſind Quelle der Thätigkeit und des Genuſſes; dagegen lähmen die naturwidrigen Hemmungen, mit denen eigentlich erſt das Uebel beginnt, die Thätigkeit und vergällen den Genuß.

O, ihr Preiſer des Uebels, ſagt mir doch, welche Förderung der Thätigkeit und welche Würze des Lebensgenuſſes in aufreibender Hungersnoth, Peſt, Geiſtesepidemien, in zerſtörenden Kriegen, in verdummender Prieſterherrſchaft, in knechtendem Abſolutismus, kurz in allen Uebeln, welche feindliche Naturgewalten und dumme oder boshafte Menſchengewalten erzeugen, liegt? Für Diejenigen wenigſtens, welche an dieſen Uebeln leiden, keine, denn ſie gehen in der Regel an ihnen zu Grunde. Haltet euch nur erſt einmal die wirklichen und wahren Uebel mit ihren zerſtörenden, alle Entwickelung hemmenden und allen Lebensgenuß vergällenden Wirkungen in anſchaulichen Beiſpielen aus der Natur und Geſchichte vor Augen, richtet den Blick auf die blinde Wuth zerſtörender Naturgewalten und auf den grimmigen Haß und Neid, mit welchen Menſchen einander das Leben verbittern, verdüſtern, zerrütten, — und ihr werdet von den herrlichen Folgen des Uebels in der beſten Welt einen andern Begriff bekommen.

Was ein wirkliches Uebel iſt, fördert die Thätigkeit nicht und würzt das Leben nicht. Und was die Thätigkeit fördert und das Leben würzt, iſt kein Uebel. Das iſt meine Anſicht.

Es giebt allerdings Hemmungen, die gut und wünſchenswerth ſind. Wenn der Egoismus aller Art, wenn die unvernünftigen und

unſittlichen Triebe, wenn Herrſchſucht, Habſucht und Wolluſt in ihrer Raſerei gehemmt, zurückgedrängt, negirt werden, ſo iſt das kein Uebel, denn es iſt Negation der Negation. Wenn alſo das Leben blos aus ſolchen Hemmungen beſtände, ſo hätten wir uns nicht zu beklagen.

Aber wie Vieles wird im Leben gehemmt, was gefördert werden ſollte, und wie Vieles gefördert, was gehemmt werden ſollte! Wie oft triumphiren nicht die Unvernunft und die Bosheit, und wie oft unterliegen Vernunft und Tugend! Das iſt es, was ſich mit der „beſten Welt“ nicht zuſammenreimt. Daß das, was ſchwach ſein ſoll, ſtark, und was ſtark ſein ſoll, ſchwach iſt, — das iſt die Quelle des Uebels. Wer ſie leugnet, der hat keinen Blick in das wirkliche Leben, keinen Blick in die Geſchichte, in ſein eigenes Innere gethan.

Leibniz leitet die Nothwendigkeit des Uebels in der beſten Welt aus der Nothwendigkeit der Mannigfaltigkeit ab. Die Tugend ſei zwar die edelſte Qualität der erſchaffenen Weſen, aber ſie ſei nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gebe noch unendlich viele andere, die Gott gleichſam an ſich ziehen, und das Reſultat aller dieſer Anziehungen und Neigungen ſei die größtmögliche Fülle des Guten, und es ſei offenbar, daß, wenn nur die Tugend wäre, wenn es nur vernünftige Creaturen gäbe, weniger Gutes vorhanden wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdies müſſe die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieſelbe Sache, wäre ſie auch noch ſo edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüſſigkeit, wäre nur Armſeligkeit.

Zugegeben, daß eine Welt voll Mannigfaltigkeit eine reichere, vollkommenere iſt, als eine, in der ſich in ewigem, langweiligem Einerlei nur Daſſelbe wiederholt, — folgt denn daraus die Nothwendigkeit des Uebels? Müſſen denn die mannigfaltigen Weſen einander hemmen, ſtören, bekämpfen, bekriegen? Kann nicht in der Mannigfaltigkeit Einheit, Friede, Harmonie herrſchen? Würde etwa eine Geſellſchaft von körperlich verſchieden geſtalteten und geiſtig verſchieden begabten Menſchen der Mannigfaltigkeit entbehren, wenn nicht auch Bucklige, Lahme und Wahnwitzige darunter wären? Oder entbehrt etwa ein Gemälde der Mannigfaltigkeit, wenn keine Caricaturen darin vorkommen?

Auch was Leibniz das metaphyſiſche Uebel nennt, die Endlichkeit,

Beſchränktheit, Unvollkommenheit, iſt nicht nothwendig Uebel. Denn endliche, beſchränkte, unvollkommene Weſen ſind zwar auf Anderes außer ſich angewieſen, deſſen ſie zu ihrer Ergänzung, Erfüllung, Vervollſtändigung bedürfen; ſie ſind nicht ſelbſtgenugſame, ſondern bedürftige Weſen. Aber Bedürftigkeit iſt noch kein Uebel. Das Uebel beginnt erſt da, wo die zu ihrer gegenſeitigen Ergänzung aufeinander angewieſenen endlichen Weſen, ſtatt einander harmoniſch zu ergänzen, zu bereichern, zu vervollkommnen, — einander bekämpfen, hemmen und ſtören. Daß aber Dieſes in der beſten Welt nothwendig ſei, kann ich eben ſo wenig einſehen, als daß in der beſten Compoſition die einzelnen Töne, aus denen ſie beſteht, nothwendig ohrenzerreißende Mißklänge hervorbringen müſſen. Die Endlichkeit jedes Tons iſt kein zureichender Grund hierfür. So wenig, als mißklangloſe Muſik einen Widerſpruch involvirt, eben ſo wenig eine übelloſe Welt. Logiſch iſt alſo die übelloſe Welt ſo gut denkbar, als die mißklangloſe Muſik.

Wenn Leibniz in ſeiner „Theodicee" die Schuld des Uebels vom göttlichen Willen auf den göttlichen Verſtand ſchiebt, als welcher die beſte Welt nicht übelfrei habe vorſtellen können, ſo muß der göttliche Verſtand ſehr verſchieden vom menſchlichen ſein. Denn der menſchliche Verſtand kann ſich die beſte Welt ſehr gut übelfrei vorſtellen; er würde ſich ja nicht von jeher über den Urſprung des Uebels den Kopf zerbrochen haben, wenn er ſich die beſte Welt gar nicht anders, als übelbehaftet und übelverpeſtet denken könnte. Er müßte vielmehr das Uebel eben ſo natürlich und ſich von ſelbſt verſtehend finden, wie daß ein Dreieck drei Winkel enthält.

Leibniz rechtfertigt das Uebel ferner damit, daß es zum Guten beitrage und nur in Betracht eines beſchränkten Theils, nicht in Betracht des Univerſums, im großen Zuſammenhange der Dinge, Uebel ſei. „Das, was Störung im Theile iſt, iſt Ordnung im Ganzen." Hätte Gott eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt, wo die Uebel ausgeſchloſſen wären, dann würde er es an dem haben fehlen laſſen, was er dem Univerſum, d. h. an dem, was er ſich ſelbſt ſchuldig iſt. Die Welt ſei nicht für uns allein, wir müßten uns, wenn wir glücklich ſein wollten, in ſie ſchicken.

Ueber dieſe Vertheidigung des Uebels vom Standpunkt des Univerſums, von welchem Leibniz das Uebel als ein presque néant ver-

ſchwinden läßt, bemerkt Ludwig Feuerbach in ſeinem „Leibniz“ treffend: „Dieſer Geſichtspunkt iſt doch geradezu das Gegentheil von dem theologiſchen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das Individuum vorgeſtellt wird, Alles ſich um dieſes dreht, das Poſitive allein das Individuum iſt, der Begriff eines Ganzen, eines Univerſums verſchwindet.“ In der That iſt es ein Widerſpruch, die Welt theologiſch um des Menſchen willen geſchaffen ſein laſſen und jeden Einzelnen als Object der göttlichen Fürſorge betrachten, dann aber wieder, wenn es ſich um die Erklärung des Uebels handelt, dem Menſchen zurufen: Die Welt iſt nicht um deinetwillen, iſt nicht für dich allein da; was dir in der Welt mißfällt, iſt gut im Ganzen, trägt zum bien général bei. Ueber dieſes bien général, das ſich in der beſten Welt aus allen möglichen Uebeln componirt, macht ſich Voltaire in ſeinem „Dictionnaire“, in dem Artikel „Tout est bien“, luſtig: „Voilà un singulier bien général, composé de la pierre, de la goutte, de tous les crimes, de toutes les souffrances, de la mort et de la damnation.“

Pope's und Shaftesbury's optimiſtiſche, im Sinne Leibniz's auf den Standpunkt des Univerſums ſich ſtellende Anſichten veranlaſſen Voltaire zu dem Ausruf: „Voilà, je vous l'avoue, une plaisante consolation; ne trouvez-vous pas un grand lénitif dans l'ordonnance de Mylord Shaftesbury, qui dit, que Dieu n'ira pas déranger ses lois éternelles pour un animal aussi chétif que l'homme? Il faut avouer du moins, que ce chétif animal a droit de crier humblement, et de chercher à comprendre en criant, pourquoi ces lois éternelles ne sont pas faites pour le bien-être de chaque individu? — Ce système du «tout est bien» ne représente l'auteur de toute la nature que comme un roi puissant et malfaisant, qui ne s'embarrasse pas qu'il en coute la vie à quatre ou cinq cent mille hommes, et que les autres traînent leurs jours dans la disette et dans les larmes, pourvû qu'il vienne à bout de ses desseins.“

In der That, mit einem allweiſen, allmächtigen und allgütigen Gott läßt ſich das Uebel, — das wirkliche Uebel, nicht die bloße Endlichkeit und Bedürftigkeit der geſchaffenen Weſen, — nicht zuſammenreimen. Daher die Sophismen und die diplomatiſchen

Kniffe der Theodiceen. Schopenhauer gesteht spöttisch der Leibniz'schen „Theodicee" kein anderes Verdienst zu, als dieses, „daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen «Candide» des großen Voltaire, wodurch freilich Leibniz's so oft wiederholte lahme Excuse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat".

Ueber Schopenhauer's Pessimismus nun aber werde ich mich in meinem nächsten Briefe auslassen.

Fünfundvierzigster Brief.

Urſprung und Charakter des Schopenhauer'ſchen Peſſimismus. — Gegenüberſtellung deſſelben gegen den Leibniz'ſchen Optimismus und Kritik beider. (Fortſetzung.)

Nachdem ich Ihnen, verehrter Freund, in meinem vorigen Briefe gezeigt, wie es mit dem Leibniz'ſchen Optimismus beſtellt iſt, will ich nun in dieſem den Schopenhauer'ſchen Peſſimismus näher unterſuchen, um zu ſehen, ob es mit ihm beſſer beſtellt iſt.

Schopenhauer leugnet nicht das aus der Einheit des in der Natur ſich offenbarenden Willens entſpringende wechſelſeitige Sichanpaſſen der Erſcheinungen an einander. Dieſe große Zweckmäßigkeit, dieſe bewundernswürdige Harmonie gehe jedoch nur ſo weit, daß ſie den Beſtand der Welt und ihrer Weſen möglich mache. Sie erſtrecke ſich daher nur auf den Beſtand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Accommodation, die Species im Organiſchen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen, ſo zeige ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene hindurchgehenden Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen und im beſtändigen Ringen der Erſcheinungen jener Gattungen und Naturkräfte. So ſehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Sieges, welcher Streit nur die Offenbarung der dem Willen weſentlichen Entzweigung mit ſich ſelbſt iſt. Die deutlichſte Sichtbarkeit erreiche dieſer allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher ſelbſt wieder jedes Thier die Beute und

Nahrung eines andern wird, indem jedes Thier ſein Daſein nur durch die beſtändige Aufhebung eines fremden erhalten kann, ſodaß der Wille zum Leben durchgängig an ſich ſelber zehrt und in verſchiedenen Geſtalten ſeine eigene Nahrung iſt, bis zuletzt das Menſchengeſchlecht, weil es alle andern überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu ſeinem Gebrauche anſieht, daſſelbe Geſchlecht jedoch auch in ſich ſelbſt jenen Kampf, jene Selbſtentzweiung des Willens zur furchtbarſten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Der Wille muß an ſich ſelber zehren, weil außer ihm nichts da iſt und er ein hungeriger Wille iſt. Daher die Jagd, die Angſt und das Leiden.

Schopenhauer kennt keine größere Thorheit, als die der meiſten metaphyſiſchen Syſteme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären, während es gerade das Poſitive, das ſich ſelbſt fühlbar Machende iſt. Wie der Bach keine Strudel macht, ſo lange er auf keine Hinderniſſe trifft, ſo bringe die menſchliche wie die thieriſche Natur es mit ſich, daß wir alles, was unſerm Willen gemäß geht, nicht recht merken und innewerden. Hingegen alles, was unſerm Willen ſich entgegenſtellt, ihn durchkreuzt, ihm widerſtrebt, alſo alles Unangenehme und Schmerzliche empfinden wir unmittelbar, ſogleich und ſehr deutlich. Wie wir die Geſundheit unſers ganzen Leibes nicht fühlen, ſondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, ſo denken wir auch nicht an unſere geſammten vollkommen wohlgehenden Angelegenheiten, ſondern an irgendeine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdrießt. Die Freuden finden wir in der Regel weit unter, die Schmerzen weit über unſerer Erwartung. Der wirkſamſte Troſt bei jedem Unglück, in jedem Leiden ſei, hinzuſehen auf die Andern, die noch unglücklicher ſeien als wir, und dies könne Jeder. Was aber ergebe ſich daraus für das Ganze? Alles, was wir anfaſſen, widerſetzt ſich, weil es ſeinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß. Die Geſchichte zeige uns das Leben der Völker und finde nichts, als Kriege und Empörungen zu erzählen; die friedlichen Jahre erſcheinen nur als kurze Pauſen, Zwiſchenacte, dann und wann einmal. Und ebenſo ſei das Leben des Einzelnen ein fortwährender Kampf, nicht etwa blos metaphoriſch mit der Noth oder mit der Langeweile, ſondern auch wirklich mit Andern. Er finde überall den Widerſacher, lebe in beſtändigem Kampfe und ſterbe mit den Waffen in der Hand.

Den Pantheiſten gegenüber, denen die Welt eine Theophanie iſt, bemerkt Schopenhauer: „Man ſehe ſie doch nur einmal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die blos dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeit lang beſtehen, ihr Daſein unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Qualen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen.“ Wer dieſes deutlich ins Auge faſſe, werde dem Ariſtoteles recht geben, wenn er ſagt: Die Natur iſt dämoniſch, aber nicht göttlich. Wie mit dem Ausharren im Leben, ſo iſt es nach Schopenhauer auch mit dem Treiben und der Bewegung deſſelben. Dieſe iſt nicht etwas irgend frei Erwähltes, ſondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, ſind Noth und Langeweile die Peitſchen, welche die Bewegung der Kreiſel unterhalten. Daher trage das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zuſtandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, ſich nach Ruhe ſehnt, doch aber vorwärts muß, gleiche einem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft es nicht dazu kommen läßt. So ſei denn Alles in fortdauernder Spannung und gezwungener Bewegung.

Dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen das Syſtem des Optimismus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren wollen, dies nennt Schopenhauer eine ſchreiende Abſurdität. Zu ſehen ſeien die Dinge freilich ſchön; aber ſie zu ſein, ſei etwas ganz Anderes. Den Theologen gegenüber, welche die weiſe, zweckmäßige Einrichtung der Natur preiſen, weiſt Schopenhauer auf die unglücklichen Spieler hin, die auf dieſer ſo dauerhaft gezimmerten Bühne der Natur agiren: „Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben ſoll, wenn ihre Planeten wenigſtens ſo lange, wie der Lichtſtrahl eines entlegenen Fixſterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, beſtehen und nicht, wie Leſſing's Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren ſollen — da durfte ſie freilich nicht ſo ungeſchickt gezimmert ſein, daß ſchon ihr Grundgerüſt den Einſturz drohte. Aber wenn man zu den Reſultaten des geprieſenen Werks fortſchreitet, die Spieler betrachtet, die auf der ſo dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun ſieht, wie mit der Senſibilität der Schmerz ſich einfindet und in dem Maße, wie jene ſich zur Intelligenz entwickelt, ſteigt; wie ſodann, mit dieſer gleichen Schritt

haltend, Gier und Leiden immer ſtärker hervortreten und ſich ſteigern, bis zuletzt das Menſchenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, da wird, wer nicht heuchelt, ſchwerlich disponirt ſein, Hallelujas anzuſtimmen." Wer etwas tiefer zu denken fähig iſt, wird, meint Schopenhauer, bald abſehen, daß die menſchlichen Begierden nicht erſt auf dem Punkte anfangen können ſündlich zu ſein, wo ſie, in ihren individuellen Richtungen einander zufällig durchkreuzend, Uebel von der einen und Böſes von der andern Seite veranlaſſen; ſondern daß, wenn dieſes iſt, ſie auch ſchon urſprünglich und ihrem Weſen nach ſündlich und verwerflich ſein müſſen, folglich der ganze Wille zum Leben ſelbſt ein verwerflicher iſt. „Iſt ja doch aller Greuel und Jammer, davon die Welt voll iſt, blos das nothwendige Reſultat der geſammten Charaktere, in welchen der Wille zum Leben ſich objectivirt, unter den an der ununterbrochenen Kette der Nothwendigkeit eintretenden Umſtänden, welche ihnen die Motive liefern, alſo der bloße Commentar zur Bejahung des Willens zum Leben." (Vergl. Schopenhauer-Lexikon: Leben und Optimismus.)

Vergleicht man nun dieſen Schopenhauer'ſchen Peſſimismus mit dem Leibniz'ſchen Optimismus, ſo haben beide Eins gemein, daß ſie nämlich das Uebel für nothwendig erklären. Aber welcher bedeutende Unterſchied ergiebt ſich auch ſofort in dem Sinne dieſer Nothwendigkeit. Dort, bei Leibniz, iſt die Nothwendigkeit des Uebels Nothwendigkeit aus einer Zweckurſache; hier, bei Schopenhauer hingegen, iſt ſie Nothwendigkeit aus wirkenden Urſachen.

Leibniz lehrt, daß Gott von allen möglichen Welten die beſte, die ſein Verſtand nicht ohne Uebel denken konnte, gewählt, alſo gewollt habe. Er hat das Uebel in ihr zugelaſſen, weil aus demſelben ein größeres Gut entſpringt, weil, was Störung im Theile iſt, Ordnung im Ganzen, weil, was Unvollkommenheit im Einzelnen, Vollkommenheit im Univerſum iſt. Das Uebel hat alſo einen weiſen Zweck, der es nothwendig macht und durch den es gerechtfertigt iſt. Schopenhauer dagegen lehrt, die Welt mit ihren Greueln und Uebeln läßt ſich nicht anders, als aus einem blinden Willensdrange erklären, aus einem völlig grundloſen, unmotivirten Triebe. Bei dem ſchreienden Mißverhältniſſe zwiſchen dem raſtloſen, ernſtlichen, mühevollen Treiben der lebenden Weſen und dem, was ihnen dafür wird, ja auch

nur jemals werden kann, erſcheine der Wille zum Leben, objectiv genommen, als eine Thorheit, oder ſubjectiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen ſei, um mit äußerſter Anſtrengung ſeiner Kräfte auf etwas hinzuarbeiten, das keinen Werth hat. Offenbar ſei dies alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Urſachen außerhalb der Figuren ſuchen und das Leben uns denken als Folge einer Wahl, einer vernünftigen Ueberlegung. Der Wille zum Leben ſei nimmermehr zu denken als eine Folge der Erkenntniß des Lebens, ſei überhaupt nichts Secundäres, vielmehr das Erſte und Unbedingte, die Prämiſſe aller Prämiſſen. Daß die Weſen, in denen der Wille zum Leben ſich objectivirt, einander hemmen, bekämpfen, martern, auffreſſen, daß ſie phyſiſch und moraliſch einander unſägliches Leiden bereiten — dieſer ganze Jammer und dieſe Tragödie des Lebens ſei eine nothwendige Folge der urſprünglichen Beſchaffenheit, der radicalen Sündhaftigkeit dieſes Willens. „Ich wollte doch", ſagt Schopenhauer in ſeinem von mir herausgegebenen Nachlaß, „daß, ehe ſie in das Lob des Allgütigen ausbrächen, ſie ein bischen um ſich herum ſähen, wie es ausſieht und hergeht in dieſer ſchönen Welt. Nachher würde ich ſie fragen, ob ſolche dem Werke der Allweisheit, Allgüte, Allmacht, oder dem des blinden Willens zum Leben ähnlicher ſieht. Die Macht, die uns ins Daſein rief, muß eine blinde ſein. Denn eine ſehende, wenn eine äußerliche, hätte ein boshafter Dämon ſein müſſen; und eine innerliche, alſo wir ſelbſt, hätten ſehend uns nie in eine ſo peinliche Lage begeben. Aber reiner erkenntnißloſer Wille zum Leben, blinder Drang, der ſich ſo objectivirt, iſt der Kern des Lebens." „Wenn ein Gott dieſe Welt gemacht hat, ſo möchte ich nicht der Gott ſein: ihr Jammer würde mir das Herz zerreißen." „Denkt man ſich einen ſchaffenden Dämon, ſo wäre man doch berechtigt, auf ſeine Schöpfung weiſend, ihm zuzurufen: Wie wagteſt du die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen, um eine ſolche Maſſe von Wehe und Jammer hervorzurufen!"

Und nicht blos theiſtiſch, ſondern auch pantheiſtiſch läßt ſich nach Schopenhauer das Uebel nicht erklären; denn einen Gott, der ſich hätte beigehen laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, „müßte doch wahrlich der Teufel geplagt haben".

Die Schopenhauer'ſche Ableitung des Uebels nicht aus einer Zweck-,

ſondern aus einer wirkenden Urſache, nicht aus einem Gott, ſondern aus der Beſchaffenheit des blind wirkenden Willens hat den Vortheil, daß ſie das Uebel nicht abzuſchwächen und zu beſchönigen braucht, wie der Leibniz'ſche Optimismus, um es mit Gott zuſammenzureimen, thun muß. Der Atheismus kann die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe und ihrem ganzen Umfange eingeſtehen, weil er durch keine theologiſchen Vorausſetzungen genöthigt iſt, ſie wegzuraiſonniren und wegzudemonſtriren.

Aber der Peſſimismus fällt in folgende Alternative. Entweder er muß die wirkende Urſache, aus der er das Uebel ableitet, für eine ewige und unaufhebliche halten; dann giebt es in alle Ewigkeit keine Erlöſung vom Uebel, ſondern das Daſein iſt die ewige Pein und Qual, — eine troſtloſe Ausſicht! Oder er hält die das Uebel erzeugende Urſache für keine ewige und unaufhebliche; dann iſt er eigentlich ſchon nicht mehr Peſſimismus, oder höchſtens nur ein relativer Peſſimismus.

Bei Schopenhauer nun findet ſich das Letztere. Schopenhauer iſt kein abſoluter, ſondern nur ein relativer Peſſimiſt. Denn obſchon er das Uebel für nothwendig hält als Folge der Bejahung des Willens zum Leben, ſo iſt ihm dieſe Nothwendigkeit doch keine fataliſtiſche, unabwendbare. Denn der Wille zum Leben kann, ſo lehrt Schopenhauer, ſtatt bejaht zu werden, auch verneint, er kann aufgehoben werden. Alsdann tritt eine ganz andere Welt, ein ganz anderes Daſein ein, von dem wir freilich keinen Begriff haben und das uns als Nichts erſcheint, das aber kein abſolutes, ſondern nur ein relatives Nichts iſt.

Aber wenn dies ſich ſo verhält, wenn der das Uebel herbeiführende Wille nur relativ, nur in Beziehung auf dieſe unſere räumlich-zeitliche Welt, wie Schopenhauer ausdrücklich im 24. Briefe an mich erklärt hat, das Weſen der Dinge iſt, dieſes Weſen aber verneint werden kann und dann an die Stelle deſſelben ein ganz anderartiges, beſſeres Daſein tritt: ſo iſt er auch gar nicht das metaphyſiſche Urweſen der Welt, und zu einem eigentlichen Peſſimismus iſt kein Grund mehr, oder es bleibt höchſtens nur noch ein relativer Peſſimismus übrig, der aber den Namen Peſſimismus eigentlich nicht mehr verdient.

Eigentlich kann nur da von Peſſimismus die Rede ſein, wo man das Uebel für unheilbar und den daran Leidenden für unrettbar verloren hält. Denn nur da iſt der Zuſtand wirklich der ſchlimmſte von allen möglichen. Aber Schopenhauer's Peſſimismus iſt nicht dieſer Art, denn er hält eine Erlöſung vom Weltübel für möglich, obgleich er freilich in Uebereinſtimmung mit dem aſcetiſchen Urchriſtenthum die Erlöſung nur unter der Bedingung einer Radicalcur, einer gänzlichen Wiedergeburt, einer völligen Erneuerung der Dinge für möglich hält. Ich kann daher Schopenhauer für einen Peſſimiſten im ſtrengen Sinne des Worts nicht halten. Denn obwohl er gegen Leibniz zu beweiſen ſucht, daß dieſe Welt die ſchlechteſte unter den möglichen ſei, und obwohl ihm die Hölle nicht erſt jenſeits beginnt, ſondern ſchon dieſes Leben die Hölle iſt, ſo glaubt er doch an eine Erlösbarkeit aus dieſer ſchlechteſten Welt und dieſer Hölle. Bei ſolchem Glauben iſt aber der Peſſimismus nur ein relativer, bezieht ſich nur auf dieſe empiriſche Welt, nicht auf das Seiende überhaupt und an ſich. Selbſt wenn Schopenhauer keine totale, ſondern nur eine partielle Erlöſung vom Weltübel für möglich gehalten hätte, nämlich nur innerhalb der menſchlichen Gattung, weil nur in dieſer jene Erkenntniß, die vom Egoismus und der Bosheit befreit, jene Durchſchauung des principii individuationis eintritt, infolge deren das Individuum ſich in den Andern wiedererkennt, ſich mit ihnen identificirt und nun ihr Wohl, wie ſonſt das eigene, ſich zum Zweck ſetzt, — ſelbſt dann wäre Schopenhauer kein abſoluter Peſſimiſt, dem dieſe Welt die ſchlechteſte von allen möglichen iſt. Denn es läßt ſich eine noch ſchlechtere denken, eine ſolche nämlich, wo nicht blos in der Natur der Wille in blindem Lebensdrange die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, ſondern auch in der Menſchenwelt, eine Welt alſo, in der nirgends Vernunft und Sittlichkeit ein Gegengewicht gegen den blinden, grimmigen Lebensdrang bildete, eine Welt, in der nirgends dem unbarmherzigen Rauben und Morden Einhalt geſchähe, in der nirgends Gerechtigkeit und Mitleid anzutreffen wäre. Eine ſolche wäre doch jedenfalls ſchlechter, als die jetzige, wo doch wenigſtens innerhalb der menſchlichen Gattung das Uebel durch Vernunft und Tugend, die ja Schopenhauer nicht wegleugnet, gemildert wird.

Alſo weder Leibniz mit ſeiner „beſten Welt", noch Schopenhauer

mit seiner „schlechtesten Welt“ hat Recht. Es läßt sich eine bessere, als diese Welt denken, es läßt sich aber auch noch eine schlechtere denken. Die bessere wäre die, in welcher die endlichen Wesen, wie die Töne einer Musik, einander harmonisch ergänzten, so daß es ein mißklangloses Weltconcert gäbe. Die schlechtere wäre die, wo, wie in einem Charivari, nichts als Mißklang anzutreffen wäre.

Uebrigens kann ich Ihnen Stellen aus Schopenhauer's Werken anführen, in denen er selbst seinen Pessimismus widerlegt. Er sagt z. B.: „Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreites; desto greller also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigeren Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um so viel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle.“ („Welt als Wille und Vorstellung“, I, 468.)

Also ist die gegenwärtige Welt doch noch nicht die eigentliche Hölle.

Eine andere Stelle lautet: „Jegliches kündigt dieses Sansara an; mehr als Alles jedoch die Menschenwelt, als in welcher, moralisch, Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellectuell, Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Maaße vorherrschen. Dennoch treten in ihr, wiewohl sehr sporadisch, aber doch stets von Neuem uns überraschend, Erscheinungen der Redlichkeit, der Güte, ja des Edelmuths, und eben so auch des großen Verstandes, des denkenden Geistes, ja des Genies auf. Nie gehen diese ganz aus: sie schimmern uns, wie einzelne glänzende Punkte, aus der großen, dunkeln Masse entgegen. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein gutes und erlösendes Princip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann.“ („Parerga“, II, 233 fg.)

Wer so spricht, wer ein erlösendes Princip in der Welt findet und dessen endlichen Durchbruch für möglich hält, ist schon eigentlich kein Pessimist mehr. Denn der eigentliche Pessimismus endigt mit der Verzweiflung.

Sechsundvierzigster Brief.

Praktiſche Conſequenz des Peſſimismus. — E. von Hartmann's Verbindung des Optimismus mit dem Peſſimismus. — Kritik derſelben.

Sie ſind, verehrter Freund, zwar damit einverſtanden, daß Schopenhauer's Peſſimismus, weil ſich mit demſelben der Glaube an Erlösbarkeit vom Weltübel verbindet, kein abſoluter ſei. Aber die praktiſche Conſequenz dieſes Peſſimismus ſcheint Ihnen dennoch gefährlich. Denn die Bedingung der Erlöſung ſei ja die gänzliche Verneinung des Willens, das gänzliche Aufgeben alles Strebens und Ringens. Würde denn ein Kranker, wenn er zwar Erlöſung von ſeinen Leiden für möglich hielte, aber nur durch den Tod, noch Etwas thun, ſeine Geſundheit herbeizuführen? Eben ſo wenig nun würde die Menſchheit, wenn ſie nur unter der Bedingung der gänzlichen Verneinung alles weltlichen Strebens und Ringens Erlöſung vom Weltübel für möglich hielte, noch ſich weiter an der geſchichtlichen Arbeit zur Verbeſſerung und Verſchönerung des Daſeins abmühen. Kurz, Quietismus ſei die nothwendige Folge des Peſſimismus.

Da haben Sie freilich ſo Unrecht nicht, und Schopenhauer ſelbſt hat kein Hehl daraus gemacht, daß aus dem Peſſimismus der Quietismus hervorgehe, da die intuitive Erkenntniß des dem Leben weſentlichen Leidens als Quietiv wirke.

Ihm gegenüber will jedoch E. von Hartmann die Kunſt entdeckt haben, mit peſſimiſtiſcher Welt- und Lebensanſchauung optimiſtiſches Ringen und Streben nach den Gütern und Genüſſen dieſer Welt, lebendige und thatkräftige Betheiligung am ſogenannten „Weltproceß" zu vereinbaren.

Sehen wir uns nun aber einmal diese Vereinbarung näher an. E. von Hartmann zieht pessimistisch in völliger Uebereinstimmung mit Schopenhauer das Nichtsein dem Dasein vor; dennoch aber verwirft er Schopenhauer's buddhaistischen Quietismus, welchem gegenüber er vielmehr die Arbeit am geschichtlichen Fortschritt, die thatkräftige Betheiligung am „Weltproceß" zur Pflicht macht.

Alle physischen und socialen Fortschritte, lehrt E. von Hartmann, würden nichts Positives bieten, sondern nur die schlimmsten und zum Theil unnatürlichsten Uebelstände der gegenwärtigen physischen und socialen Verhältnisse beseitigen oder doch lindern; aber zugleich würden sie die Frage um so brennender ins Bewußtsein treten lassen, was denn nun mit diesem Leben anzufangen, mit welchem Inhalt von absolutem innern Werthe es zu erfüllen sei, — was für Ertragung der aus den ersten Elementarbetrachtungen folgenden Last des Lebens entschädige? „Während vorher die Unbehaglichkeit des Daseins, insoweit sie empfunden wurde, auf äußere Uebelstände und Mängel als auf ihre Ursachen zurückgeführt, und die Erlangung eines behaglichen Zustandes von der Beseitigung der jedesmal am drückendsten sich fühlbar machenden äußern Uebel erhofft wurde, wird der Irrthum, der in diesem Hinausprojiciren der Ursache der Unbehaglichkeit liegt, um so mehr erkannt, je mehr die handgreiflichen äußerlichen Mißstände des menschlichen Lebens durch den Weltfortschritt gehoben werden, und in demselben Maaße, als diese Ausflucht vor der pessimistischen Einsicht in das Wesen des eigenen Willens durch Abwälzung nach außen versperrt wird, in demselben Maaße wächst die Erkenntniß, daß der Schmerz dem Willen immanent, daß die Jämmerlichkeit des Daseins in dem Dasein selbst begründet und von den äußern Verhältnissen mehr scheinbar, als in Wahrheit abhängig ist. Somit muß alle Annäherung an das Ideal des besten auf Erden erreichbaren Lebens die Frage nach dem absoluten Werthe dieses Lebens nur zu einer immer brennenderen machen, da sowohl die je länger je mehr wachsende Durchschauung der illusorischen Beschaffenheit der allermeisten positiven Lust, wie die immer deutlicher sich aufdrängende Einsicht in die Unentrinnbarkeit des in der eigenen Brust wie ein seine Gestalt ewig wechselnder Kobold lauernden Elends zu diesem Erfolge zusammenwirken. Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz gerade die „Kraft"

der Sünde war (1. Cor. 15, 56), *so ist der höchstmögliche Weltfortschritt die „Kraft" des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit.* Und gerade weil er dies ist, und nur weil er dies ist, ist der höchstmögliche Weltfortschritt *praktisches Postulat*..... Wenn es wahr ist, daß die Steigerung des Bewußtseins bis zu einer Allgemeingültigkeit des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit der dem Endzweck unmittelbar vorhergehende Zweck des Unbewußten ist, dann ist der Weltfortschritt gerade deshalb so dringendes Erforderniß, weil er zu diesem Ziele führt." (E. von Hartmann's „Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 732 fg.)

Also die Ueberzeugung von dem unentrinnbaren Elend des Daseins („eudämonologischer Pessimismus") soll uns nach Hartmann zu dem Streben nach dem höchstmöglichen Weltfortschritt begeistern („evolutionistischer Optimismus"). Diese wunderliche Verbindung von Optimismus und Pessimismus betrachtet Hartmann in seiner Schrift: „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" (Berlin, 1874, Carl Duncker's) sogar als die Religion der Zukunft. Er sagt nämlich (S. 113 fg.): „Wer die Welt nicht als eine objective reale Erscheinung des absoluten Wesens anerkennt, sondern für einen subjectiven Schein ohne Wahrheit, für Traum, Schaum und Wahn hält, wer demgemäß Raum und Zeit für *bloße* Formen der Anschauung ohne correlative Daseinsformen der Wirklichkeit, und mithin die Geschichte und die in ihr verlaufende Entwickelung für eine gegenstandslose Illusion erklärt, der spinnt sich in seine Traumwelt so ein, wie die Raupe in ihre Puppe. Bei solchen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen kann *keine* Metaphysik mehr im Stande sein, den aus jenen nothwendig folgenden apathischen Quietismus abzuwenden. Mit dieser (leider auch von Schopenhauer acceptirten) erkenntnißtheoretischen Weltansicht muß daher unbedingt gebrochen werden, wenn man nicht dem Inderthum gleich in totaler Indolenz versumpfen will. Hier ist einer der Punkte, wo die realistische, an die Wirklichkeit der Zeit, der Geschichte und der Entwickelung glaubende jüdisch-muhammedanisch-christliche Weltansicht der indischen entschieden überlegen ist, und *diese* Ueberlegenheit ist es wesentlich, welche der asiatischen Stagnation gegenüber den rüstigen historischen Fortschritt der muhammedanisch-christlichen Cultur bedingt und die christlichen Völker

zu den gegenwärtigen Trägern des weltgeschichtlichen Fortschritts gemacht hat. Im Protestantismus hat sich der realistische Evolutionismus zum evolutionistischen Optimismus weiter gebildet, welcher besonders von Leibniz und Hegel zur Grundanschauung der modernen Bildung erhoben worden ist. Daß dieser Optimismus vom logisch-evolutionistischen Gebiet ins eudämonologische hinübergriff, ist eben nicht zu verwundern; aber dieser falsche eudämonologische Optimismus des Leibniz findet schon bei Hegel durch die offenkundige Mißachtung des individuellen Glücks und die Hervorhebung des in schmerzlichem Kampf der Gegensätze verlaufenden Entwickelungsprocesses eine beträchtliche Einschränkung, und schlägt bei Schopenhauer vollständig in sein Gegentheil, den entschiedensten Pessimismus um, welcher hier aber eben so unberechtigt vom eudämonologischen auf das evolutionistische Gebiet übergreift. Ohne eudämonologischen Pessimismus muß der evolutionistische Optimismus nothwendig zu irreligiöser Verweltlichung führen; ohne evolutionistischen Optimismus muß der eudämonologische Pessimismus zu verzweifelter Indolenz gelangen oder gar zur religiösen Askese entarten. Nur beide zusammen geben eine Weltanschauung, welche sowohl der Realität und der Entwickelung des Irdischen ihr Recht zu Theil werden läßt, als auch von dem Fehler frei bleibt, diese Realität für ein Letztes, an und für sich Werthvolles zu halten, vielmehr sich durch einen metaphysisch objectiven Idealismus über den Unwerth dieser ihre Existenz nicht verdienenden Welt erhebt."

Ich glaube nun, verehrter Freund, nicht, daß es nöthig ist, Ihnen die Unnatürlichkeit dieser Verbindung von Optimismus und Pessimismus zu beweisen; denn sie springt ja von selbst in die Augen. Sie fordert thatkräftige Betheiligung am Weltfortschritt bei der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit desselben. Natürlich ist aber ein Streben nach Etwas und eine thatkräftige Betheiligung daran nur möglich, so lange man es für werthvoll hält; sobald man hingegen von seiner Werthlosigkeit überzeugt ist, hört auch das Streben danach und die Betheiligung daran auf. Wird ein Gefangener noch nach Befreiung aus dem Gefängniß streben und seine Kräfte zur Befreiung aus demselben anstrengen, wenn er die Freiheit für etwas Werthloses hält?

Ja, wird E. von Hartmann einwenden, um zu der Ueberzeugung

von der Werthlosigkeit der Freiheit zu gelangen, muß er nach ihr streben und seine Kräfte zu ihrer Erreichung anspannen. Um zu der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit alles Weltfortschritts zu gelangen, muß die Menschheit alle Stadien desselben durchmachen. Die Hoffnung, durch den Weltfortschritt glücklicher zu werden, ist „die praktisch heilsame Verblendung, durch welche das Unbewußte die Menschen zu Leistungen stimulirt, die sie meistens noch nicht fähig wären sich aufzuerlegen, wenn sie die wahren Zwecke des Unbewußten durchschauten". („Philosophie des Unbewußten", 3. Aufl., S. 733.)

Was halten Sie von der gepriesenen „Weisheit" dieses „Unbewußten", dieses Gottes, der seine Kinder täuscht, verblendet, um sie auf langem mühsamem Wege, durch alle Stadien der Illusion hindurch, zu der endlichen Ueberzeugung zu führen, daß sie Geprellte sind? Er täuscht, um schließlich zu enttäuschen. Ist dies nicht ein grausamer Gott?

Enttäuschung kann ich mir zwar sehr gut als Folge denken, aber als Zweck nimmermehr. Bei Hartmann ist jedoch die Enttäuschung des Menschengeschlechts der Zweck der weltgeschichtlichen Täuschung. Eben weil die weltgeschichtliche Illusion in ihren drei Stadien schließlich zu der Ueberzeugung führt, daß das Leben werthlos, daß das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen sei, darum ist nach Hartmann die geschichtliche Entwickelung gut, darum ist es Pflicht, sich an ihr zu betheiligen; und so kann sich denn Hartmann rühmen, den Optimismus mit dem Pessimismus verbunden und Schopenhauer, der einseitiger Pessimist ist, überflügelt zu haben. Was denken Sie von dieser Vereinbarung des Optimismus mit dem Pessimismus? Gleicherweise könnte, scheint mir, auch ein Lebensüberdrüssiger, der sich einen Strick dreht, um sich aufzuhängen, sich rühmen, Pessimist und Optimist zugleich zu sein, nämlich eudämonologischer Pessimist, weil er das Leben für werthlos hält, und evolutionistischer Optimist, weil er einen Strick zum Aufhängen gut findet und deshalb thatkräftig sich einen Strick dreht.

Ein logischer Widerspruch liegt freilich in solcher Verbindung des Optimismus mit dem Pessimismus nicht. Denn der Optimismus bezieht sich ja nur auf das Mittel, während der Zweck ein pessimistischer ist. Aber der Sprachgebrauch versteht unter Optimismus nicht die

Ansicht, welche das zu der Verneinung der Welt führende Mittel, sondern die Ansicht, welche die Welt selbst für gut hält und trotz ihrer Uebel ihr Dasein ihrem Nichtsein vorzieht. Also hat E. von Hartmann den Sprachgebrauch gefälscht, indem er sich des Wortes Optimismus in dem angegebenen Sinne bedient hat.

In diesem Sinne hätte sich Schopenhauer auch rühmen können, mit dem Pessimismus den Optimismus verbunden zu haben. Denn er hat ja ebenfalls das zur Vernichtung der Welt führende Mittel für gut erklärt. Blos in Dem, was er für das Mittel dazu hält, weicht er von Hartmann ab, indem er Askese und Quietismus für das Mittel dazu hält, während Hartmann die geschichtliche Entwickelung als das Mittel dazu ansieht. Diese Differenz ist jedoch gegenüber der Hauptsache, in der Beide einig sind, eine untergeordnete. Sie hat für Den gar keine Bedeutung, der den Zweck, den Beide aufstellen, die Vernichtung der Welt, nicht anerkennt und nicht für erreichbar hält. Ein Solcher hat nicht nöthig, sich den Kopf über die Frage zu zerbrechen, welches das beste Mittel zur Weltvernichtung sei, ob, wie Schopenhauer lehrt, Askese und Quietismus, oder, wie E. von Hartmann lehrt, die geschichtliche Evolution durch alle Stadien der Illusion hindurch.

Sie können hieran beispielsweise erkennen, daß es unter den Philosophen so manche Streitfragen giebt, die für Den ganz wegfallen, der die Voraussetzung, auf der sie beruhen, nicht anerkennt. Die Streitfrage, welches Mittel das beste zur Zurückführung der Welt in das Nichts sei, beruht auf der pessimistischen Voraussetzung, daß das Nichtsein der Welt ihrem Dasein vorzuziehen sei, und zweitens auf der Voraussetzung, daß sie aus dem Dasein auch wirklich ins Nichtsein zurückgeführt werden könne. Wer diese beiden Voraussetzungen aber nicht theilt, für den existirt natürlich die Frage, welches das geeignetste Mittel zur Zurückführung der Welt in das Nichts sei, gar nicht.

Uebrigens ist aber auch in dieser untergeordneten, auf falschen Voraussetzungen beruhenden Frage die Einigkeit zwischen Schopenhauer und E. von Hartmann größer, als Letzterer zugiebt. In dem Paragraphen nämlich, in welchem Schopenhauer vom Selbstmord spricht und denselben verwirft, weil er auf dem Wahne beruhe, daß mit der

Einzelerſcheinung auch das Weſen ſelbſt, der Wille, aufgehoben werde, ſagt er: „Wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann blos ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heils dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat.“ („Welt als Wille und Vorſtellung“, I, 473 fg.)

Die Forderung, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in der Erſcheinung ſein Weſen zu erkennen, und daß die Zwecke der Natur eben deshalb auf alle Weiſe zu befördern ſeien, klingt doch gar nicht quietiſtiſch. Sie iſt im Weſentlichen identiſch mit dem Hartmann'ſchen Poſtulate des höchſtmöglichen Weltfortſchritts, um mittelſt deſſelben zu der Erkenntniß von der Nichtigkeit alles Strebens zu gelangen. Bloß den Heiligen, der unmittelbar, auf intuitivem Wege, zu der Erkenntniß von der Nichtigkeit des Daſeins gelangt, ſpricht Schopenhauer frei von der Nothwendigkeit, mittelbar, durch das ungehinderte Erſcheinen des Willens und die möglichſte Beförderung der Naturzwecke zu jener erlöſenden Erkenntniß zu gelangen. Und warum ſollte auch Der eines langwierigen Mittels zum Zwecke bedürfen, der den Zweck unmittelbar erreichen kann?

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite	14,	Zeile 22 v. o.,	statt: daſtellende, lies: darſtellende
»	25,	» 4 v. u.,	ſt.: begreifen, l.: ergreifen
»	59,	» 3 v. u.,	ſt.: Sanhara. l.: Sanſara
»	76,	» 4 v. u.,	nach Kampf, l.: ſpricht
»	95,	» 10 v. u.,	ſt.: es, l.: er
»	102,	» 8 v. o.,	ſt.: welchen, l.: welchem
»	110,	» 2	in der Ueberſchrift, ſt.: bloße, l.: bloßen
»	136,	» 2 v. u.,	ſt.: Vorſtandes, l.: Verſtandes
»	151,	» 10 v. u.,	ſt.: ein, l.: in
»	156,	» 6 v. o.,	ſt.: materialiſtiſch, l.: mechaniſch
»	156,	» 8 v. o.,	ſt.: klärt, l.: erklärt
»	206,	» 11 v. u.,	ſt.: Staatsction, l.: Staatsaction
»	256,	» 5 v. u.,	ſt.: herausgeht, l.: hervorgeht

APR 3 0 1932